

جامعة القاهرة
كلية الحقوق

أثر الدين في النظام القانوني دراسة مقارنة بين الإسلام والمسيحية

رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق

مقدمة من

فاطمة محمد عبد الباقى عبد الوهاب
المدرس المساعد بقسم فلسفة القانون
كلية الحقوق - جامعة القاهرة
لأخ: بكى يوسف

أمانة المناقشة والامتحان

الأستاذ الدكتور / صبرى حسن أبو صليب

أستاذ فلسفة القانون بكلية الحقوق جامعة القاهرة

(رئيس جامعة القاهرة الأسبق - رئيس مجلس

الشعب الأسبق)

(مشارفا ورئيسا)

الأستاذ الدكتور / مصطفى سيد مصطفى

أستاذ ورئيس قسم فلسفة القانون بكلية الحقوق -

جامعة المنصورة

(عضوا)

الأستاذ الدكتور / هانى مصطفى بسيونى

أستاذ مساعد ورئيس قسم فلسفة القانون بكلية الحقوق

جامعة القاهرة

(عضوا)

١٩٩١ هـ - ١٤١٢ م

[Redacted header information]

T1078

34692

291293

- اسلام و اُمت
- اُمت و اسلام

جامعة القاهرة
كلية الحقوق

أثر الدين فى النظم القانونية دراسة مقارنة بين الإسلام والمسيحية

رسالة لنيل درجة الدكتوراه فى الحقوق

مقدمة من

فاطمة محمد عبد العليم عبد الوهاب
المدرس المساعد بقسم فلسفة القانون
كلية الحقوق - جامعة القاهرة
فرع بنى سويف

لجنة المناقشة والحكم

الأستاذ الدكتور/ صوفى حسن أبو طالب

أستاذ فلسفة القانون بكلية الحقوق جامعة القاهرة
(رئيس جامعة القاهرة الأسبق - رئيس مجلس

(مشرفا ورئيسا)

الشعب الأسبق)

الأستاذ الدكتور/ مصطفى سيد صقر

أستاذ ورئيس قسم فلسفة القانون بكلية الحقوق -
جامعة المنصورة

(عضوا)

الأستاذ الدكتور/ عادل مصطفى بسيونى

أستاذ مساعد ورئيس قسم فلسفة القانون بكلية الحقوق
جامعة القاهرة

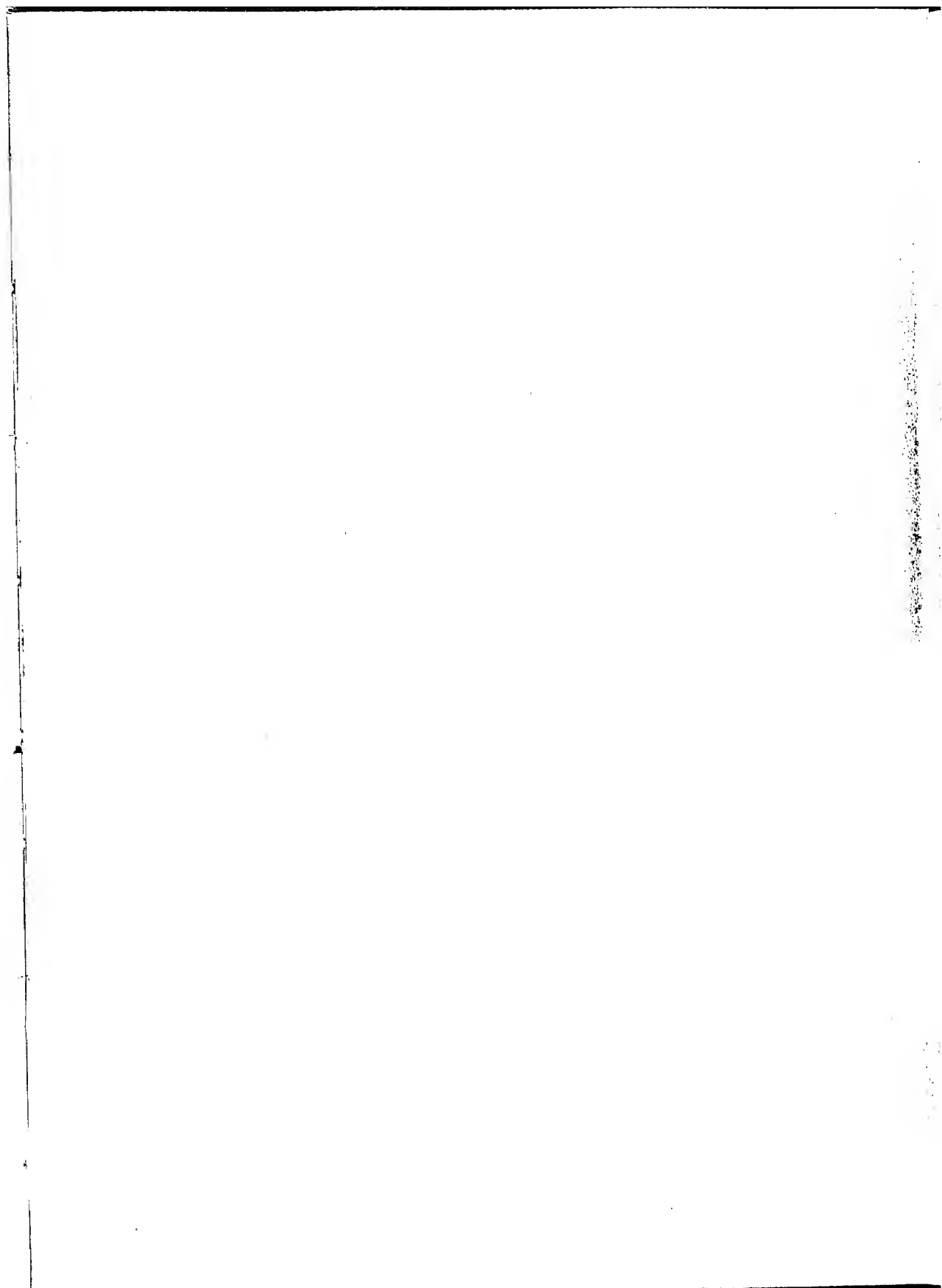
(عضوا)

١٤٢١هـ - ٢٠٠١م

بسم الله الرحمن الرحيم

"ظهر الفساد في البر والبحر بما
كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض
الذي عملوا لعلهم يرجعون"

آية رقم (٤١) من سورة الروم



إهداء

إلى أستاذي الفاضل :

أ.د. خلاف عبد الجابر خلاف

أول من استطلع حلمي ...

فأعدني له، وشجعتني عليه، وتحققت - بفضل الله - أول

خطوة على يديه

شكرا وامتنانا وعرفانا

شكر وتقدير

بروح وعقل التلميذة التي بنوء كاهلها بعبء العرفان بالجميل لأهله، أتقدم بعظيم الشكر وغاية التقدير والاحترام للعلامة الفاضل، أستاذ الجيل، حامل راية الفقه القانوني في مصر والعالم العربي، الأستاذ الدكتور "صوفي حسن أبو طالب" لتفضله بقبول الإشراف على الرسالة واهتمامه بموضوعها، فقد أخذ بيدي منذ بداية الطريق وواصله معي بنصائحه القيمة، وتوجيهاته السديدة، والتي من خلالها شاركني في إنجاز هذا العمل خطوة خطوة، وفكرة فكرة، وبدا بيد، حتى اكتمل وظهر على هذا النحو، ببارك الله في عمره، ومتع بالصحة والعافية، وحبى كل جيل بعالم مثله، وجزاه عنى وعن طلاب العلم خير الجزاء.

كما أتقدم بخالص شكرى وعظيم امتناني لأستاذنا الفاضل الأستاذ الدكتور مصطفى صقر أستاذ ورئيس قسم فلسفة القانون بكلية الحقوق جامعة المنصورة، لتفضله بقبول الاشتراك في المناقشة وتكبدته عناء السفر، فجزاه الله عنى خير الجزاء.

أما الأستاذ الفاضل الدكتور عادل بسيونى رئيس قسم فلسفة القانون بكلية الحقوق جامعة القاهرة، فله منى خالص احترامى وتقديرى على تشريفه لى بقبول الاشتراك فى المناقشة، كما كان لكثير من مراجعه القيمة فضل كبير فى مساعدتى على إنجاز الرسالة فجزاه الله عنى خير الجزاء.

كما لا يفوتنى أن أبعث بأخلص الدعوات بالرحمات لروح المرحوم الأستاذ الدكتور فتحى المرصفاوى أستاذ ورئيس قسم فلسفة القانون الأسبق بكلية الحقوق جامعة القاهرة، والذي كان قد قام بالإشراف على الرسالة

فترة، ولكن لم تنشأ الأقدار أن يشهد نهايتها كما شهد بدايتها . تغمدہ اللہ
برحمته وأسكنه فسيح جناته

وأحسبه ديناً في عنقي أن أقر وأعترف بفضل أساتذتي الكرام بكلية
حقوق بنى سويف على، لاهتمامهم بى وتشجيعهم لى أثناء إعداد الرسالة،
مما كان له أكبر الأثر في نفسى وأخص بالذكر منهم:

الأستاذ الدكتور/ محمد أنس قاسم جعفر . نائب رئيس جامعة
القاهرة لفرع بنى سويف .

الأستاذ الدكتور/ أحمد محمد رفعت . عميد كلية حقوق بنى سويف .

الأستاذ الدكتور/ عبد المجيد سليمان . أستاذ القانون العام بكلية
حقوق بنى سويف .

الأستاذ الدكتور/ محمد حسام لطفى . أستاذ القانون المدنى بكلية
حقوق بنى سويف .

جزاهم الله جميعاً عنى خير الجزاء .

هذا، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

المقدمة

اقترن وجود الإنسان على الأرض بوجود الدين^(١) La religion، بل إن غاية خلق الإنسان ذاته كانت غاية دينية، هى عبادة الله تعالى فى الأرض، فقد قال تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"^(٢)، ومن ثم، كان لابد أن يتكفل الدين بتنظيم حياة الإنسان، وأن يلجأ الإنسان إليه ليستمد منه ما يلزمه لهذا التنظيم. ومن ثم أيضا كان من الطبيعى أن يبدو ما لهذا الدين من أثر فى حياة البشر جليا واضحا، ويرجع هذا الأثر إلى زمن خلق الإنسان ذاته، ويقترن بنشأته، وقد تطور هذا الأثر وانتقل مع الإنسان بتطور مراحل حياته المختلفة على مر الأزمان، ولأزمه عبر مئات قرون خلت، وسيمتد إلى ما بقى من زمن مستقبل. ولذا، كان عجيبا أن تظهر بين الحين والحين فئة من الناس تتنكر لدور الدين وتتناسى ما له من أثر فى بقاء واستمرار الحياة على الأرض، وتتادى بإبعاده وتشيد جدار سميك بينه وبين حياة البشرية وإقامة نظام خاص لهذه الحياة فى غيابه وعلى أثر زواله، ناسين أو متناسين أن إقامة الدين فى الأرض هو غاية خلقها أصلا. وفى مقابل ذلك ظهرت فئة أخرى تتادى بضرورة الرجوع للدين واعتباره مصدرا أساسيا لتنظيم شئون الأفراد بما فيها علاقاتهم القانونية. ولأن أثره يبدو ويمتد فى شتى جوانب الحياة بما فيها النظم القانونية - على ما سنرى - فإننى عندما أردت أن أبحث فى هذا الموضوع، كنت أرمى لبيان: مدى حاجة البشر للدين واستمرار هذه الحاجة باستمرار حياتهم، وكذلك مدى ما يلعبه الدين من دور بالغ فى هذه الحياة. ونظرا

(١) وردت كلمة الدين ومشتقاتها (دين - دينا - دينكم - دينه - دينهم - دينى - يدينون) فى

القرآن الكريم ثلاثا وتسعين مرة.

(٢) آية رقم (٥٦) من سورة الذاريات.

لطبيعة الدراسة فإنني قصدت إلى الناحية القانونية ليتضح من خلالها هذان الأمران معا. ووجدتني بدافع من فطرتي وانتمائي أخص بالدراسة الدين الإسلامي باعتباره نموذجا للأديان التي جمعت بين شئون الدين والدنيا على السواء، فجاء موسوعة متممة وخاتمة لما قبلها من أديان، وفيه وجدت أحكام الفقه الإسلامي، التي استمدتها كثير من النظم القانونية في العالم كله حتى غير المسلمين منه، وباعتباره أيضا كان ولا يزال ديانة فئة عريضة من سكان العالم كذلك^(١). كما وجدتني أشرك معه بالدراسة أيضا المسيحية باعتبارها ديانة فئة كبيرة من سكان العالم أولا، وباعتبار مبادئها - كما أعلنها رجالها الأوائل - سبب الدعوة المضادة للدين ثانيا^(٢).

ورغم ما يظنه الكثيرون من أن البلاد المسيحية الغربية وضعت أنظمتها بعيدا عن الدين، إلا أن أثره يبدو في نظمها القانونية واضحا على ما

(١) يشكل المسلمون اليوم حوالى خمس سكان الكرة الأرضية إذ يزيد تعدادهم على الألف مليون نسمة وتمتد بلادهم من شرقى الصين وماليزيا وأندونيسيا شرقا وحتى الجزائر والمغرب غربا. وردت هذه الإحصائية في البيان الختامي لمؤتمر "الإسلام والقرن الحادى والعشرين" الذى عقده المجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى القاهرة (٢- ٥ يوليه ١٩٩٨).

وذكرها أيضا، د. أحمد شوقى الفنجري، كيف نحكم بالإسلام فى دولة عصرية، دار النهضة العربية، ١٩٩٠، ص ١١، ١٣.

(٢) أشار البروفيسور "جون كين" فى ندوة بعنوان "سقوط العلمانية والتحدى الإسلامى للغرب" بلندن، إلى أن المداولات الفكرية حول مسألة العلمنة انتهت إلى أن العلمنة كامنة فى المسيحية، باعتبار أنها عقيدة أدت إلى ما أسماه "ماكس فيبر" تحرر العالم من الإيمان، وإزالة الإله من حقل المجالات الطبيعية، ومن مختلف نواحي الحياة الأخرى.

فهى هويدى، المقالات المحظورة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص ٢٤٠.

ولعل تفسير ذلك يكمن فيما ذكره بطروشوفيسكى من أن: الثورة الفرنسية بمبادئها التى طرحتها وما أثمرته من فلسفات ضد الدين وضد الكنيسة هى التى مهدت لفكرة المادية التاريخية أو التفسير المادى للتاريخ.

انظر: بطروشوفيسكى، الإسلام فى إيران، ترجمة، د. السباعى محمد السباعى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٢، ص ١٠.

سنرى . ورغم ما يظنه الكثيرون أيضا من أن البلاد المسيحية الغربية قد نهضت على أثر استبعادها للدين من شئون حياتها، إلا أن الدراسة قد انتهت إلى غير ذلك كما سيأتى .

وأثر المسيحية فى النظم القانونية القديمة والحديثة لم يحظ بدراسة تفصيلية من قبل فقهاءنا وكتابنا، ولذا يبدو هذا الجانب من تلك الدراسة ضروريا ومجديا .

أما مدى اشتمال الإسلام على الأحكام والقواعد التى تنظم حياة الأفراد فى المجتمع، فرغم استفادة ما كتب فيها، وكثرة من تناولوها بالبحث والدراسة، إلا أن الدراسة هنا لازمة لتحقيق أهداف هذا البحث، إذ تتمثل فى عرض ما ساد مجتمع شبه الجزيرة العربية - موطن نشأة هذا الدين - من أعراف وتقاليد، وما نزل معالجا لها فى حينها، أى ما قرره الإسلام من حكم بشأنها سواء بالإقرار أو التعديل أو الإلغاء، وبيان ما نزل من هذه الأحكام الأولية البكر التى قررها الإسلام يبين الصلة الوثيقة بين الدين وشئون الحياة فى المجتمع لا سيما ما يتعلق بتنظيم علاقات الأفراد فيه، وهو هدف الدراسة هنا كما أن هذه الأحكام الأولية البكر، كانت أساسا لما صيغ من فقه بعد ذلك، استمدت منه المبادئ القانونية فى القوانين المعاصرة التى تطبق أحكام الفقه الإسلامى تطبيقا كليا أو جزئيا، وتوضيح أثر هذه المبادئ فى القوانين المعاصرة بالإضافة إلى أنه أحد أهداف هذه الدراسة، فإنه أيضا يربط القديم بالحديث ويبين ما بينهما من علاقة وصللة، وهو هدف دراسة فلسفة وتاريخ القانون بصفة عامة، ولذا فإن الدراسة هنا تبدو مهمة ولازمة أيضا .

وتبدو الدراسة كلها بصفة عامة ملحة، وحيوية فى الوقت الحالى نظرا لما اجتاحت العالم كله الآن من ثورة علمية، وتكنولوجية هائلة تسير بالعالم كله نحو تغيير كامل؛ ومن ثم تصور الكثيرون فى الوقت الحالى - نظرا لأن الدول الغربية هى التى تترغم هذه الثورة العلمية مع موقفها -

المعروف من الدين - أن الحياة كلها من صنع العلم وحده، لا يلزمها سواء ولا تقوم إلا عليه، يمنحها الإنجاز تلو الإنجاز فتنتطلق نحو التقدم والمدنية بسرعة مذهلة، فهو وحده ودون الشعور بالحاجة إلى معنى روحى جدير بضمان سعادة المجتمع ورقيه إلى الأبد، على حين يجزم البعض بأن العلم إذا ابتعد عن الدين كان وبالا على المجتمع، إذ لا يمكنه وحده أن يكفل للحياة وجهة سليمة مأمونة، وأن العلم والدين لا غنى لأحدهما عن الآخر، أما العلم المجرد فمهما منح الحياة من تقدم ورفاهية فإن وباله قادم لا شك، ولا يلبث أن يودى بالحياة كلها إلى الدمار، ومن ثم فقد تصارع الفريقان: أحدهما لا يحتكم إلا إلى العلم، والآخر يستغيث بالدين كعلاج ينقذ البشرية من ويلات العلم الملحد. ولا يزال الصراع قائما بين الفريقين، وإن كانت الشواهد تؤيد وجهة نظر الفريق الآخر.

والنظم القانونية تشمل تنظيم نوعين من العلاقات:

الأول: علاقة الأفراد بالسلطة الحاكمة، وعلاقة السلطات الحاكمة بعضها ببعض في الدولة الواحدة، أو بين دول متعددة. وهو ما يعرف فى فقه القانون بنظم القانون العام. **الثانى:** علاقة الأفراد بعضهم ببعض داخل المجتمع الواحد، وهو ما يعرف فى فقه القانون بنظم القانون الخاص.

وقد رأيت - نظرا لسعة موضوع النظم القانونية بنوعيهما من ناحية، ونظرا لحبوبة الجانب المتعلق بتنظيم علاقات الأفراد بعضهم ببعض، بالنسبة للجانب المتعلق بتنظيم هذه العلاقات مع الدولة لا سيما فى وقتنا الحالى الذى يتجه فيه العالم نحو إحلال الخصخصة^(١) Privatisation محل

(١) الخصخصة فى اللغة، على وزن فعلة، وهى من الفعل خص "خصص"، ويعنى خصه بالشئ خصوصا وخصوصية، وقد اصطلح اللغويون على أنه لتأكيد المعنى وتعظيمه يكرر الحرفان الأولان من المصدر الثلاثى للفعل، فيقال خصص. والمقصود بالخصخصة هنا: تحويل الملكية العامة إلى ملكية خاصة باستبعاد رأس المال العام: أى تحويل النشاط الاقتصادى من القطاع العام إلى القطاع الخاص، وذلك بهدف تحقيق عدة نتائج، أهمها =

التأميم فيما يتعلق بنظمه الاقتصادية والإدارية من ناحية ثانية، أن أقصر الدراسة على الجانب المعروف بنظم القانون الخاص. أى ما ينظم علاقة الأفراد بعضهم ببعض، ويشمل: نظام الأشخاص (رق - زواج - طلاق - ميراث .. الخ).

وكذلك ما يتعلق بنظام الأموال ويشمل (العقود - الربا - الملكية).

وقد قسمت هذه الدراسة طبقاً للتحديد السابق إلى قسمين:

يختص الأول ببيان أثر كل من الإسلام والمسيحية فى النظم القانونية القديمة، وهى بالنسبة للإسلام تتمثل فى التقاليد العرفية التى كانت تسود شبه الجزيرة العربية قبل ظهوره.

وبالنسبة للمسيحية، تتمثل فى القانون الرومانى الذى كان سائداً فى الإمبراطورية الرومانية قبل اعتناق الأباطرة الرومان للمسيحية وتأييدهم لها وتأثرهم بها. ويشمل هذا القسم بابين:

الباب الأول: يبين أثر كل من الإسلام والمسيحية فى نظام الأشخاص فى هذه النظم القديمة. **الباب الثانى:** يبين أثر كل من الإسلام والمسيحية فى نظام الأموال فى النظم القديمة.

= تحسين النتائج الاقتصادية والمالية للمشروعات التى يتم تخصيصها نتيجة تمتع أصحابها بالاستقلال فى الإدارة، ومتابعة التكنولوجيا، وحركات المنافسة العالمية، بعيداً عن بيروقراطية القطاع العام. بما يقابل ذلك من تخفيف العبء عن موازنة الدولة، نتيجة دعمها للمشروعات العامة الخاسرة، واستثماره فى النهوض بالمشروعات الأخرى.

انظر: محمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى: مختار الصحاح، دار التنوير العربى، بيروت، لبنان، ص ١٤٠، ١٧٧.

د. أحمد محمد محرز: النظام القانونى لتحول القطاع العام إلى القطاع الخاص "الخصخصة"، ١٩٩٥، ص ١٨، ٥، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

جون د. دونا هيو: قرار التحول إلى القطاع الخاص، غايات عامة ووسائل خاصة، ترجمة محمد مصطفى غنيم، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة، ص ١١ وما بعدها.

ويختص القسم الثانى: ببيان تحول العالم عن تطبيق الشريعة الإسلامية والقانون الكنسى، وأثرهما فى النظم القانونية المعاصرة. وبالنسبة للإسلام، يتمثل فى معظم الدول التى دخلها الإسلام وحكمتها شريعته لا سيما الدول العربية منها. وبالنسبة للمسيحية، يتمثل فى امتداد أثرها إلى إنشاء قانون جديد خاص بها هو القانون الكنسى، وأثر ذلك القانون فى بعض القوانين المعاصرة. كما يختص هذا القسم أيضا ببيان موجبات العودة لتطبيق كل من الشريعة الإسلامية والقانون الكنسى ومدى إمكانيتها، ويشمل هذا القسم بايين هما: الباب الأول: يبين التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية والقانون الكنسى وأثرهما فى بعض القوانين المعاصرة. والباب الثانى: يبين موجبات العودة للشريعة الإسلامية والقانون الكنسى ومدى إمكانية ذلك.

وقد مهدت السبيل لذلك، بفصل تمهيدى، أوضحت فيه تعريف الدين وأهميته، والعلاقة الوثيقة القديمة بينه وبين القانون وموقف الاتجاه العلمانى منه، وذلك كله على التفصيل الآتى:

فصل تمهيدى

تعريف الدين ونشأته والعلاقة بينه وبين القانون

تمهيد وتقسيم :

لابد قبل أن نخوض فى هذا البحث لنبين أثر الدين فى النظم القانونية، أن نتعرض أولا لتعريف الدين باعتباره نزعة أصيلة فى الإنسان، موضحين نشأته والنظريات المختلفة فى تفسير هذه النشأة، ثم نوضح أهمية الدين ودوره فى حياة كل من الفرد والمجتمع، وموقف الاتجاه العلمانى منه.

ثم نبين العلاقة بين الدين والقانون، باعتبار أن القاعدة القانونية فى أصلها كانت قاعدة دينية، تولى رجال الدين وضعها وتطبيقها.

لذلك سنقسم هذا الفصل إلى مباحث ثلاثة هى:

المبحث الأول: تعريف الدين ونشأته.

المبحث الثانى: دور الدين فى المجتمع، وموقف الاتجاه العلمانى من فكرة الدين.

المبحث الثالث: العلاقة بين الدين والقانون.

المبحث الأول

تعريف الدين ونشأته

تقسيم:

نوضح فى هذا المبحث، تعريف الدين والنظريات المختلفة فى تفسير نشأته وذلك فى المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: تعريف الدين وأصالة النزعة الدينية فى النفس البشرية.

المطلب الثانى: النظريات المختلفة فى نشأة الدين.

المطلب الأول

تعريف الدين وأصالة النزعة الدينية

فى النفس البشرية

أولاً: تعريف الدين:

تعريف الدين فى اللغة :

لكلمة الدين فى اللغة عدة معان، بعضها يتفق فى المعنى، أى له دلالة واحدة، وبعضها يختلف فى المعنى، أى له معان متضادة متناقضة. فمن المعانى التى تتفق فى دلالتها، أن كلمة الدين فى اللغة تعنى: الجزاء والحساب، ومن ذلك، قوله تعالى: "مالك يوم الدين"^(١) أى يوم الجزاء والحساب، ويقال: كما تدين تدان، أى كما تفعل تجازى^(٢).

وتعنى، العادة والشأن والحال والسيرة والطريقة التى يسير عليها

(١) آية رقم (٤) من سورة الفاتحة.

(٢) مرتضى الحسينى الزبيدى الحنفى: تاج العروس، ج ٩، فصل الدال من باب النون، ص ٢٠٧ وما بعدها. المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥، ج ١، ص ٣١٧. مجد الدين الفيروز أبادى: القاموس المحيط، الطبعة الرابعة، ١٩٣٨، ج ٤، فصل الدال والذال، ص ٢٢٥. أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى، تفسير القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربى، الطبعة الثالثة، ١٩٦٧، ج ١، ص ١٤٣. أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى، تفسير الطبرى، دار المعرفة، د.ت. مجلد ١ ص ٥٢، وطبعة عام ١٩٨٣، مجلد ٢، ج ٢، ص ١١٣. إسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر العربى، ١٩٨٤، ج ١، ص ٢٦. عبد الله بن أحمد بن محمود النسفى، تفسير النسفى، دار إحياء الكتب العربية، د.ت. ج ١، ص ٦. سيد قطب: فى ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة الحادية عشرة، ١٩٨٥، مجلد ١، ج ١، ص ٢٤. محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧هـ، ج ١، ص ٥٥. محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ١٩٥٢، ص ٢٦.

المرء، ومن ذلك قول العرب: ما زال ذلك دينى ودينى، أى عادتى وشأنى^(١).

وتعنى، الملك، والسلطان، والحكم، والقضاء، ومن ذلك، "دانه ديناً"، أى ملكه وحكمه وساسه وقضى فى شأنه، وكافأه. وكذلك، قوله تعالى: "ما كان ليأخذ أخاه فى دين الملك"^(٢)، أى قضائه ويدين الرجل أمره، أى يملكه^(٣).

وتعنى الملة والورع والتوحيد والعبادة والشرعة، فهى اسم لكل ما يعبد به الله^(٤)، ومن ذلك، دان به، أى اتخذ ديناً ومذهباً واعتقده وتخلق به^(٥).

والدين لله، أى طاعته والتعبد له.

وتعنى: القهر والإكراه والقيود والغلبة، فيقال: دان فلان فلاناً، أى حمله على ما يكره^(٦).

ومن المعانى المتضادة لكلمة الدين، أنها تعنى:

(١) المعجم الوسيط، المرجع السابق، ج ١، ص ٣١٧ - ٣١٨. تاج العروس، المرجع السابق، ج ٩، فصل الدال من باب النون، ص ٢٠٨. القاموس المحيط، المرجع السابق، ج ٤، فصل الدال والذال، ص ٢٢٥.

(٢) آية رقم (٧٦) من سورة يوسف.

(٣) تاج العروس، المرجع السابق، ج ٩، فصل الدال من باب النون، ص ٢٠٨. القاموس المحيط، المرجع السابق، ج ٤، فصل الدال والذال، ص ٢٢٥. المعجم الوسيط، المرجع السابق، ج ١، ص ٣١٧، ٣١٨.

(٤) القاموس المحيط، المرجع السابق، ج ٤، فصل الدال والذال، ص ٢٢٥. المعجم الوسيط، المرجع السابق، ج ١، ص ٣١٧ - ٣١٨. تاج العروس، المرجع السابق، ج ٩، فصل الدال من باب النون، ص ٢٠٨.

(٥) د. عبد الله دراز، الدين: المرجع السابق، ص ٢٦.

(٦) القاموس المحيط، ج ٤، فصل الدال والذال، ص ٢٢٥. تاج العروس، المرجع السابق، ج ٩، فصل الدال من باب النون، ص ٢٠٨.

الطاعة والمعصية: ومن ذلك، دان له، أى أطاعه وخضع له، ويقال: دان الرجل إذا أطاع، ودان إذا عصا. وتعنى، العزة والذل والانقياد، فيقال: دان الرجل إذا عز، ودان إذا ذل^(١) وهو أصل المعنى، وبهذا الاعتبار سميت الشريعة ديناً^(٢).

ومن المعانى الأخرى لكلمة الدين فى اللغة:

أنها تعنى: الداء، دان الرجل إذا أصابه الدين، أى الداء^(٣)، والاستعلاء^(٤)، والإسلام^(٥) "إن الدين عند الله الإسلام"^(٦)، "ومن يبيتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه"^(٧)، والتدبير^(٨)، والسياسة، فيقال: دنته ودينته فلان أى وليته سياسته^(٩).

كما يشتق من نفس الأصل كلمة الدين، "بفتح الدال"، أى القرض، والديان: القهار، والقاضى، والحاكم، والسائس، والمحاسب، والمجازى،

(١) القاموس المحيط، المرجع السابق، ج ٤، فصل الدال والذال، ص ٢٥. تاج العروس، المرجع السابق، ج ٩، فصل الدال من باب النون، ص ٢٠٨. تفسير القرطبي، المرجع السابق، ج ١، ص ١٤٣.

(٢) تاج العروس، المرجع السابق، ج ٩، فصل الدال من باب النون، ص ٢٠٨.

(٣) تاج العروس، المرجع السابق، ج ٩، فصل الدال من باب النون، ص ٢٠٨.

(٤) القاموس المحيط، المرجع السابق، ج ٤، فصل الدال والذال، ص ٢٢٥. تاج العروس، المرجع السابق، ج ٩، فصل الدال من باب النون، ص ٢٠٨.

(٥) المعجم الوسيط، المرجع السابق، ج ١، ص ٣١٧. تاج العروس، المرجع السابق، ج ٩، فصل الدال من باب النون، ص ٢٠٨. القاموس المحيط، المرجع السابق، ج ٤، فصل الدال والذال، ص ٢٢٥.

(٦) آية رقم (١٩) من سورة آل عمران.

(٧) آية رقم (٨٥) من سورة آل عمران.

(٨) القاموس المحيط، المرجع السابق، ج ٤، فصل الدال والذال، ص ٢٢٥. تاج العروس، المرجع السابق، ج ٩، فصل الدال من باب النون، ص ٢٠٨. المعجم الوسيط، المرجع السابق، ج ١، ص ٣١٨.

(٩) رشيد رضا: تفسير المنار، المرجع السابق، ج ١، ص ٥٥.

الذى لا يضيع عملا، بل يجزى بالخير والشر^(١)، وهو اسم من أسماء الله عز وجل، من دان الناس، أى قهرهم على الطاعة.

وبذلك تشمل كلمة الدين، عدة معان فى اللغة، بعضها يتفق فى دلالاته، ويؤدى معنى واحدا، وبعضها يختلف فى تلك الدلالة ويؤدى معانى متضادة، وبعضها له معنى مستقلا.

وخلاصة هذه المعانى، أن كلمة الدين، هى علاقة بين طرفين يخضع أدناهما لأعلاهما ويعظمه، وهذا هو المعنى المقصود هنا.

تعريف الدين عند الغرب :

أورد فقهاء الغرب عدة تعريفات، لما تصوره من معان لكلمة الدين، منها: يقول سالمون ريناك Saloman Reinach فى كتابه "التاريخ العام للديانات": "الدين هو مجموعة الاعتبارات التى تقف دون ممارسة الأفراد لامتيازاتهم الخاصة"^(٢)، ويقول الأستاذ Réville: "الدين هو تحقيق الحياة الإنسانية بواسطة الإحساس بأن رباطا يصل الروح الإنسانية بالنفس الخفية التى تعترف الأولى بما لها من سلطان على العالم وعليها، والتى يجب أن تكون شاعرة بالإتصال بها دائما"^(٣).

ويقول سلفان بيريسيه Sylvain Périsse فى كتاب "العلم والديانات": "الدين هو الجانب المثالى فى الحياة الإنسانية"^(٤).

ويرى فيورباش Feuerbach أن: "الدين هو الغريزة التى تدفعنا نحو السعادة"^(٥).

(١) القاموس المحيط، المرجع السابق، ج ٤، فصل الدال والذال، ص ٢٢٥.

(2) Un Ensemble de Scrupules qui font obstacle au libre exercice de son facultés.
Saloman Reinach, Or Pheus, Histoire General Des Religions, Paris, 1930,
P. 4.

(٣) أشار له، د. على سامى النشار: نشأة الدين، دار نشر الثقافة بالإسكندرية، ١٩٤٩، ص ٢١ - ٢٣.

(٤) أشار له، د. عبد الله دراز، المرجع السابق، ص ٢٩ وما بعدها.

أما سبنسر Spencer فيرى أن: "الدين هو الإحساس الذى نشعر به عندما نغوص فى بحر من الأسرار"^(٢).

ويقول ماكس ميلر Max Müller فى كتاب "نشأة الدين ونموه":
"الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصويره، والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه، هو التطلع إلى اللانهائى، هو حب الله"^(٣).

ويعرف تاغور Tagour شاعر الهند المعروف، الدين بقوله: "إن الدين لون من ألوان التعبير الإنسانى عن العواطف والميول والمثل العليا، وإن هذا اللون من ألوان التعبير متصل أشد الاتصال بأمزجة الأفراد والأمم، وممثل لها تمثيلاً صادقاً قوياً ٠٠٠ وهو طريق من الطرق التى تملكها الإنسانية إلى الجمال والحق والمثل العليا"^(٤).

ونلاحظ على هذه التعريفات، أنها قد أجمعت على أن الدين يشمل جانباً روحانياً غيبياً يتمتع بالسيطرة والسلطة على معتققيه، عبر عنه Max Müller بقوله: "تصور ما لا يمكن تصويره، والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه"، وأسماء Sylvain Périsse "الجانب المثالى".

كما يلاحظ، أنها لم تخصص بالتعريف الأديان السماوية أو غير السماوية، وإنما عنت الدين كفكرة فلسفية وروحانية بصفة عامة.

(١) تعريف أشار له، د. سامى النشار، نشأة الدين، المرجع السابق، ص ٢١ - ٢٣.

(٢) تعريف أشار له، د. سامى النشار، نشأة الدين، المرجع السابق، ص ٢١ - ٢٣.

(٣) أشار له، د. عبد الله دراز، الدين، المرجع السابق، ص ٢٩ وما بعدها.

(٤) ذكره، سعد الدين محمد الجيزاوى، أصداء الدين فى الشعر الحديث، مكتبة نهضة مصر،

الطبعة الأولى، ج ١، ص ١٢.

تعريف الدين عند فقهاء الشريعة الإسلامية :

الدين عند فقهاء الشريعة، يعنى مجموعة الأحكام والعقائد التى شرعها الله لعباده ليتعبدوا بها فى الدنيا، ثم يحاسبهم عليها فى الآخرة^(١). غير أنهم يخصصون به الإسلام، لقوله تعالى: "إن الدين عند الله الإسلام"^(٢)، و"ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه"^(٣). كما يأتى عندهم بمعنى الملة، فالملة هى الدين، كلمة الإسلام، وملة النصرانية، وقيل الملة: هى معظم الدين وجملة ما تجئ به الرسل. ويأتى بمعنى الشريعة أيضاً^(٤)، فالشريعة الإسلامية هى: كل ما شرعه الله للمسلمين من أحكام على لسان الرسول (ص)، وتشمل ثلاثة أقسام هى: ١ - ما يتعلق بالعقائد الأساسية كالأحكام الخاصة بذات الله وصفاته والدار الآخرة وهو ما يطلق عليه "علم الكلام". ٢ - ما يتعلق بتهديب النفوس وإصلاحها وما يجب أن تكون عليه العلاقات الاجتماعية من مثل عليا ووسائل بلوغها، وهو ما يطلق عليه "علم الأخلاق". ٣ - ما يتعلق ببيان أعمال العباد، كأعمال العبادات والمعاملات، وهو ما يسمى "بعلم الفقه"^(٥).

(١) د. محمد مصطفى شلبى، المدخل فى الفقه الإسلامى، تعريفه وتاريخه ومذاهبه، نظرية الملكية والعقد، الدار الجامعية، ١٩٨٥، ص ٣٠.

(٢) آية رقم (١٩) من سورة آل عمران.

(٣) آية رقم (٨٥) من سورة آل عمران.

(٤) الإمام، أبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى، الملل والنحل، مكتبة الحسين التجارية، الطبعة الأولى، ١٩٤٨، ج ١، ص ٥٠. القرطبى، تفسير القرطبى، المرجع السابق، ج ٧، ص ٥٩٨٣. محمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى، مختار الصحاح، المرجع السابق، كتاب الميم، ص ٣٦٤. المعجم الوسيط، المرجع السابق، ج ٢، ط ٢، ص ٨٨٧. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصارى، لسان العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر، د.ت، ج ١٤، ص ١٥٤.

(٥) د. مصطفى شلبى، المدخل فى الفقه الإسلامى، المرجع السابق، ص ١٩ وما بعدها. د. محمد يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامى، دار الكتاب العربى بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٥٤، ص ٧ وما بعدها. د. محمد سلام مذكور، المدخل للفقه الإسلامى، =

وكلمة الدين الإسلامى، قد تطلق ويراد بها ما يرادف الشريعة الإسلامية بالمعنى السابق، أى تعنى ما تعنيه كلمة الشريعة وتدل على ما تدل عليه هذه الكلمة. وقد تطلق ويراد بها معنى أخص من معنى الشريعة، أى تقتصر على العقائد الأصلية والمبادئ التى اتفقت عليها الشرائع السماوية كلها^(١).

تعريف الدين عند فقهاء القانون :

لا يفوتنا ونحن بصدد عرض تعريفات كلمة الدين، أن نشير لما تعنيه عند فقهاء القانون، ولعل ذلك لا يكون غريبا بعد أن نتعرض بعد قليل للعلاقة الوثيقة بين كل من الدين والقانون، فقواعد القانون الأولى كانت فى بدء نشأتها قواعد دينية، وكان القانون فى كل مجتمع ينشأ ممتزجا بالدين، حيث كان يصعب فصل قواعدهما فى بعض الأحيان، كما يعد الدين حاليا مصدرا رسميا للقانون، متى تناول علاقة اجتماعية ما بالتنظيم.

يقول الأستاذ السنهورى: "الدين وحى ينزل من عند الله على نبي من أنبيائه لإرشاد الناس فى معاشهم ومعادهم، فيشمل واجب الإنسان نحو الله، وواجبه نحو نفسه، وواجبه نحو الناس"^(٢).

ويرى بعض الفقهاء، أن الدين فى الاصطلاح القانونى هو كل ما

= تاريخه ومصادره ونظرياته العامة، دار النهضة العربية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩، ص ٩ وما بعدها. الشهرستانى، الملل والنحل، المرجع السابق، ج ١، ص ٥٠. القرطبي، تفسير القرطبي، المرجع السابق، ج ٧، ص ٥٩٨٣. د. محمد مصطفى شلبى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٩٥٦، ص ١١ وما بعدها. الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، الطبعة السادسة عشرة، ١٩٩٢، ص ١٠.

^(١) د. محمد مصطفى شلبى، المدخل فى الفقه الإسلامى، المرجع السابق، ١٩٨٥، ص ٣٠ وما بعدها.

^(٢) د. عبد الرزاق السنهورى، أصول القانون، ١٩٣٦، ص ٦٥.

يستمد من وحى القوى الخفية لتنظيم شئون الناس فى الدنيا والآخرة، فيشمل التعريف بذلك الأديان السماوية وغير السماوية^(١).

ويقول البعض: الدين هو مجموعة العقائد والأحكام والفرائض التى تقرها شريعة من الشرائع. وتلزم معتنقيها بها، وغالبا ما تنظم قواعد الدين علاقة الإنسان بربه أو واجبه نحوه، وواجب الإنسان نحو نفسه، وواجبه نحو غيره من الناس^(٢)، وهذا الجانب الأخير هو الذى تقتصر علاقة الدين فيه بالقانون.

ويرى البعض الآخر: أن الدين رسالة من عند الله عز وجل نزلت على رسول أو نبي من البشر ليبلغها للناس للعمل بها^(٣).

وبقول آخرون: إن الدين هو مجموعة القواعد التى أوحى بها الله سبحانه وتعالى إلى نبي من أنبيائه لتعميمها بين الناس^(٤).

ويقول البعض: إن الدين هو مجموعة القواعد التى ينزلها الله سبحانه وتعالى على نبي من عنده ليبلغها إلى الناس ويأمرهم باتباعها وإلا تعرضوا لغضب الله وعقابه^(٥).

ونلاحظ على هذه التعريفات: أن فقهاء القانون فى تعريفهم لكلمة الدين قد انصب اهتمامهم على ما ينزل من وحى من عند الله باعتباره جانب الدين الذى له صلة بالقانون، أى أن العبرة عندهم بالجانب المادى فى الدين متمثلا فيما ينزل به الوحي السماوى من قواعد فى حالة الأديان السماوية أو

(١) د. محمود جمال الدين ذكى، دروس فى نظرية القاعدة القانونية، ١٩٥٤، ص ١١١.

(٢) د. على محمد بدير، المدخل لدراسة القانون، ١٩٧٠، ص ١٨٩.

(٣) د. عبد الناصر العطار، مبادئ القانون، ١٩٧١، ص ١١٥.

(٤) د. شمس الدين الوكيل، الموجز فى المدخل لدراسة القانون، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٥، ص ١١٤.

(٥) د. محمد حسام محمود لطفى، المدخل لدراسة القانون فى ضوء آراء الفقه وأحكام القضاء، نظرية القانون، دار النهضة العربية، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩، ص ١٦٩.

ما يستمد من وحى القوى الخفية من قواعد فى حالة الأديان غير السماوية .
وبالتالى يخرج من تعريفهم الدين كفكرة فلسفية وشعور روحانى .

تعريف خاص للدين: بعد هذه التعريفات التى عرضناها للدين، لعل الأقرب إلى الشمول فى تعريفه أنه يعنى: "كل ما يتلقاه الأنبياء من الله بطريق الوحي لتبليغه للناس، فيصايف بداخلهم شعورا يقينيا يحتويهم، ويولد معهم، يوجه تصرفاتهم نحو الخير، ويهذب سلوكهم ما داموا يراعونه، فإن تجاهلوه تجردت تصرفاتهم من الخير وانحرف سلوكهم عن الفضيلة".

شرح هذا التعريف: يبعث الله الأنبياء من خلقه ليهدى بهم عباده، بما يوحىه لهم من كتب سماوية تشمل تعريفهم بوجود الإله الخالق للكون الجدير بعبادتهم، وكذلك ما ينظم شئون حياتهم، هذه الكتب السماوية الموحاة، أو توجيهات الرسل وأحاديثهم الواجب الاقتداء بها، هى الدين فى وجهه المادى الملموس .

كما أن الدين إحساس يجده الإنسان بداخله متمثلا فى ارتباطه وتبعيته لخالقه وشعوره بقوى خفية مسيطرة مطلعة على خفاياه ومراقبة لكل أعماله ويولد الإنسان بهذا الشعور لتحقيق غرض سام هو العبادة، وهو الدين فى جانبه الروحى المحسوس .

وميزة هذا التعريف أنه جمع بين العناصر الآتية:

شمل الأديان السماوية متمثلة فى كل ما يتلقاه الأنبياء من الله سواء كانت تعليمات أو أوامر أو إرشادات خلقية أو قواعد قانونية .

شمل الدين كفكرة فلسفية، متمثلة فى ذلك الشعور الذى يجده الإنسان بداخله فى شعوره بوجود قوة خالقة للكون مسيطرة عليه .

اعترافه بالنزعة الدينية الأصيلة لدى البشر وذلك فى يقينية الشعور الدينى داخل الإنسان، والذى يدفعه إلى تصديق الأنبياء، والإيمان بما أنزل عليهم .

بيانه لفائدة الدين للفرد والمجتمع فى تهذيب سلوك الأفراد، وتوجيه تصرفاتهم نحو الخير .

اعترافه بإمكانية وجود الشر مع وجود نزعة التدين، وهو ما قد يحدث فى كل وقت بتلازم الخير والشر معا حين يتناسى الإنسان تلك النزعة النبيلة، ويتجاهل ذلك الشعور اليقيني .

كان هذا ما استطعت الإحاطة به فى تعريف كلمة الدين من عدة نواحى ولدى العديد من الآراء .

ولعل تناول فكرة الدين هذه، يشدنى أول ما يشدنى إلى البحث عن أصول هذه الفكرة لدى الإنسان، وهو ما سأتناوله الآن: تحت عنوان، أصالة النزعة الدينية فى النفس البشرية .

ثانيا : أصالة النزعة الدينية فى النفس البشرية :

إذا كان الباحثون والكتاب قد اختلفوا فيما بينهم على أقدم صور الأديان التى وجدت على الأرض، والعوامل التى ساعدت على خلق بذور العقيدة الدينية لدى الإنسان الأول، إلا أنهم قد أجمعوا على أصالة التدين لدى الإنسان، وعلى اقتران فكرة التدين بنشأته الأولى، فهو قد خلق مقطورا على التدين، والبحث عن إله يرجع إليه سر الوجود وعظمة الكون، والشعور بوجود إله للكون يسيطر عليه ويتصرف فيه وشعور الأفراد بالتبعية لهذا الإله، هو شعور طبيعى لدى كل فرد^(١) وعند جميع البشر من أولى القبائل الهمجية إلى أرقى شعوب المدنية، يستوى فيه كافة طبقات الأفراد فى كافة المجتمعات من الحفاة والعراة إلى الفلاسفة والحكماء، ومن الفقراء والجهلاء

(١) د. محمد سلام مذكور، وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، بحث بمجلة إدارة قضايا الحكومة، س ٢١، ع ١، ١٩٧٧، ص ٥ - ٦. د. محمد بيصار، العقيدة والأخلاق وأثرهما فى الفرد والمجتمع، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨، ص ١٢٣ - ١٢٤.

إلى الأغنياء والعلماء، كما عرفه قدماء الأمم، كالمصريين^(١) والكلدانبيين والهنود، كما تعرفه الأمم الحالية، ومثل هذا الاتفاق من الشرق والغرب والشمال والجنوب ومن جميع الطوائف في جميع الأزمان بلا تواطؤ أو تقليد أو تعليم، لا يعنى إلا أنه فطرى لدى البشر^(٢). وقد عبر البعض عن ذلك فقال: "هل من الممكن أن نفترض وجود أمة مجردة من معتقدات دينية؟ لم يعرف العالم أمة من هذا النوع، ولن يعرف مثل هذه الأمة على ما يحتمل، فالاحتياج الفطرى إلى دين موجه أمر لا تبديل له^(٣)."

الشعور الدينى إذن، شعور أزلى أبدي لدى كل الناس على اختلاف درجاتهم من الثقافة والحضارة والفكر، وهو ما يؤكد قول الله تعالى: "وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى"^(٤).

ومن ثم اقترنت النزعة الدينية بنشأة الإنسان الأول، ويقول البعض: إن فكرة "الله خالقى وأنا عبده" منقوشة فى اللاشعور الإنسانى، هي ميثاق سرى مأخوذ على الإنسان منذ خلق، يسرى فى كل خلية من خلايا جسمه^(٥).

^(١) ومما يذكر فى ذلك: أن المصريين القدماء كانوا أشد الأمم تدينياً، فقد ذكر المؤرخ هيرودوت: "إن المصريين أشد البشر تدينياً ولا يعرف شعب بلغ فى التدين درجاتهم فيه، فإن صورهم بجملتها تمثل أناساً يصلون أمام إله، وكتبهم فى الجملة أسفار عبادة ونسك". انظر: الإمام محمد أبو زهرة، مقارنات الأديان، الديانات القديمة، دار الفكر العربى، ١٩٩١، ص ٧.

^(٢) د. سعد الدين محمد الجيزاوى، أصداء الدين فى الشعر الحديث، المرجع السابق، ج ١، ص ١٤ - ١٦. د. محمد بىصار، العقيدة والأخلاق، المرجع السابق، ص ١٢٤. عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، دار الهلال، د.ت، ص ٢٠. الشيخ محمد الغزالي، الإسلام فى وجه الزحف الأحمر، مكتبة الأمل، الكويت، ١٩٦٦، ص ٥٣.

^(٣) جوستاف لوبون، مشار إليه لدى، الأستاذ عبد الجليل عبد الدايم، الفكر التشريعى الإسلامى ومشكلات الحضارة، بحث بمجلة إدارة قضايا الحكومة، س ١٨، ع ٢، ١٩٧٤، ص ٤٦٢.

^(٤) آية رقم (١٧٢) من سورة الأعراف.

^(٥) وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى (مدخل علمى إلى الإيمان)، تعريب، ظفر الإسلام خان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية عشرة، ١٩٩٧، ص ١٧٨.

ولا يقدح في صحة هذا القول عدم اعتناء بعض الأمم والشعوب للإله الحق واتجاههم بالعبادة والخضوع لبعض الحيوانات أو الظواهر الطبيعية، أو تأليه الأفكار الفلسفية المجردة، أو بعض الأشخاص، أو غير ذلك، بل على العكس، هو يقوى من تلك الفكرة ويشد من أزرها في مدى إلحاح نزعة التدين على الإنسان، فيلجأ لإرضائها إلى كافة الوسائل والطرق، ويستعمل لإشباعها كافة الحيل، لأن الإنسان عندما يفتقد هذا الشعور يحس بفراغ عظيم، وتطالبه روحه أن يبحث عن إلهه المفقود فإذا وجده خر راکعاً أمامه ونسى كل شيء، فكل شخص يبحث عن يحقق له خير أمانيه ويشكو له مما يعانيه^(١)، ويطالعنا التاريخ بأنه، منذ الأزل وكل جماعة تتفق فيما بينها على إله يختارونه، يتجهون إليه بالعبادة، ويتخذونه شعاراً لهم، ويعتبرونه أصلاً لانحدارهم، وأنواع الآلهة وكيفية عبادتها وإن خضعت للتطور والتغيير، إلا أن الفكرة ذاتها، وهي فكرة التدين حق لا مرأى فيها، بعيدة الغور، عظيمة الرسوخ في نفس الإنسان، لا يعترئها شك أو بطلان وليس الاهتداء إلى معرفة الله سوى الوصول إلى المنبع الحقيقي لهذه الفطرة الإنسانية، والذين لا يهتدون إلى المعرفة يقبلون على أشياء أخرى يؤلهونها^(٢)، كتمارس عادات معينة أو طقوس خاصة هي في حقيقتها تعبير عن الغريزة الدينية الفطرية لديهم وإن جهلوا ذلك أو أنكروه، ولكن هذه العادات والطقوس هي حقيقة عبادة، يؤدونها تلبية لدافع فطري^(٣).

(١) وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، المرجع السابق، ص ١٧٨.

(٢) وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ص ١٧٨.

(٣) وفي تفسير ذلك: يقول السيد وحيد الدين خان: عندما يذهب زعيم وطني إلى ضريح "أبى الوطن" ويضع عليه إكليل الزهور ثم يقف أمامه لحظة مطأطأاً رأسه فيؤ حينئذ يباشر نفس العمل الذي يقوم به المؤمن أمام معبوده حين يركع ويسجد، وحين يمر شيوعى أمام تمثال "لينين" ويرفع قبعته عن رأسه ويبطئ في سيره، يكون هو الآخر مثل رجل الدين يقدم تمنياته إلى إلهه. انظر: وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، المرجع السابق، ص ١٧٨ - ١٧٩.

وفى تفسير ضلال الإنسان فى عبادته قيل: "الحقيقة الكبرى أكبر من أن تتجلى للناس كاملة فى عصر واحد، ويستعد الناس لمعرفة عصرها بعد عصر وطورا بعد طور، كما يستعدون لمعرفة الحقائق الصغرى . . . والنقص فى العبادات الهمجية لا جدال فيه وكذلك الإجماع على الاعتقاد أيضا كان موضوع الاعتقاد، كأنما يوجد الاستعداد للعقيدة أولا، ثم توجد العقيدة على اختلاف نصيبها من الرشد والضلال، أو توجد الملكة ثم يوجد موضوع الاعتقاد، ولا تتوقف صحة الملكة على صحة الموضوع"^(١). كما لا يقدح فى صحة هذا القول إنكار البعض وجود إله أصلا، وعدم ممارستهم أى شعائر دينية، إذ أن بعض الناس قد يحدث لهم ما يفسد فطرتهم حتى يحتاج إلى نظر تحصل له به المعرفة^(٢)، كما أن الشعور الدينى لدى الفرد معرض لأن تغطى عليه عوامل أخرى تضعفه بحكم الظروف التى تمر بالإنسان والبيئة والغرائز وما إليها . . .^(٣) ولكن العبرة بالقاعدة العريضة وبالسائد لا بالنادر، فالذين لم يوجهوا شعورهم الدينى الوجهة الصحيحة الصائبة تعرضوا لمؤثرات عاقتهم عن ذلك فصرفتهم عن الإيمان الصحيح والاعتقاد بوجود الله - وهى حقائق ملموسة وعقائد حقة - إلى أوهام خادعة، وعقائد زائفة أثارت نزواتهم، فاندفعوا إلى التفاعل معها تحت تأثير حاجاتهم المادية الملحة؛ غير أنه كان تفاعلا مبالغا فيه، وصل إلى حد الانحراف والإسراف، إذ أغفلت عقولهم ما عدا هذه الماديات من قيم روحية ومثل إنسانية ومبادئ أخلاقية^(٤) فحادوا عن الصراط المستقيم وضلوا الطريق،

(١) عباس محمود العقاد، الله، كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٠، ص ١٣ - ١٤.

(٢) الإمام ابن تيمية، وذكره، سعد الدين الجيزاوى، أصداء الدين فى الشعر الحديث، المرجع السابق، ص ١٤.

(٣) سعد الدين الجيزاوى، أصداء الدين، المرجع السابق، ص ١٦. وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ص ١٧٩.

(٤) د. محمد بيصار، العقيدة والأخلاق وأثرهما فى الفرد والمجتمع، المرجع السابق، ص ١٢٥.

على أن ذلك لا ينفى نزعة التدين الفطرية فى نفوسهم كما ذكرنا، ولهذا كانت مهمة الرسل والأنبياء توجيه هذه الفطرة وإرشادها، وهو ما لم تبخل به السماء، بل حبت به البشر من أول يوم نزلوا فيه إلى الأرض، يقول تعالى: "فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم" (١)، ويقول: "ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت" (٢)، ويقول: "وإن من أمة إلا خلا فيها نذير" (٣).

حتى إذا ما بلغت البشرية رشدًا ووصلت إلى مستوى الإدراك المناسب لفطرتها شاءت حكمة الله أن تختتم هذه الرسائل كلها برسالة محمد (ص) فكانت رسالته إكمالاً لدين البشرية (٤)، "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً" (٥).

وقد ترك لنا الفلاسفة والكتاب من كافة الأماكن والأزمان آثاراً من أقوالهم تؤكد نزعة التدين الفطرية لدى الإنسان، ومن ذلك:

يقول ماكس نوردو Max Nordau عن الشعور الدينى: هذا الإحساس أصيل يجده الإنسان غير المتمدين كما يجده أعلى الناس تفكيراً وأعظمهم حدساً، وستبقى الديانات ما بقيت الإنسانية، وستتطور بتطورها وستجاوب دائماً مع درجة الثقافة العقلية التى تبلغها الجماعة (٦).

ويقول المؤرخ الإغريقى بلوتارك Plutarch: "من الممكن أن نجد

(١) آية رقم (٣٧) من سورة البقرة.

(٢) آية رقم (٣٦) من سورة النحل.

(٣) آية رقم (٢٤) من سورة فاطر.

(٤) د. محمد بيسار، العقيدة والأخلاق وأثرهما فى الفرد والمجتمع، ص ١٢٦.

(٥) آية رقم (٣) من سورة المائدة.

(٦) أشار له، عبد الله دراز، الدين، المرجع السابق، ص ٨٩.

مدنا بلا أسوار ولا ملوك ولا ثروة ولا آداب ولا مسارح، ولكن لم ير إنسان قط مدينة بلا معبد أو لا يمارس أهلها عبادة"^(١).

ويقول سالمون ريناك Saloman Reinach: "ليس أمام الأديان مستقبل غير محدود فقط، ولكن يمكن أن نؤكد أنه سيبقى دائما شىء منها لأنه سيبقى دائما أسرار فى العالم، ولا يمكن مطلقا أن يقوم العلم بمهمته كاملة فى تفسيرها"^(٢).

ويقول هنرى برجسون Henri Bergson: "لقد وجدت وتوجد مجتمعات إنسانية ليس لها علوم ولا فن ولا فلسفة لكن لا يوجد على الإطلاق مجتمع بلا دين"^(٣).

ويقول آخر: "إن فكرة الله مغروسة فى الفطرة الإنسانية، وهى فكرة ملحة تطارد الإنسان منذ بدأ يشعر ويفكر، وأن الحاجة إلى الدين حاجة ثابتة منذ بدء الخليقة"^(٤).

وقيل: "يستحيل على أى حال من أحوال العالم أن نتوصل إلى ملاحظة فكرة التدين فى الإنسان لأنها أرقى ميول النفس وأكرم عواطفها... ففطرة التدين ستلاحق الإنسان ما دام ذا عقل يعقل به الجمال والقبح،

^(١) ذكره، محمود الشرقاوى، الدين والضمير، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٨، ص "ز" من المقدمة.

(2) Non Seulement les Religions, qui se partagent A Ctuellement L'europe. Ont devant elles un avenir indéfini, mais On Peut être Certain qu'il en restra toujours quelque chose, Parce qu'il restera toujours du mystère Dans Le mande, Parce que La Science n'aura Jamais accompli toute Sa tache.

Saloman Reinach, Op.Cit., PP. 35 - 36.

(3) On trauve dans le passé, on trouvait meme Aujourd'hui des sociétés Humaines qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie, mais il n'ya jamais eu de sociétés sons Religion.

Henri Bergson, Les deux sources de la moral et de la religion. Paris. 1937, P. 105.

^(٤) د. مصطفى محمود، الله، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤، ص ٦٣.

وروية يجبلها فى الكون والكائنات وستزداد هذه الفطرة حياة وقوة على نسبة علو مداركه وسمو معارفه^(١).

وقيل: كما عرف الإنسان بأنه حيوان مفكر، أو حيوان مدنى بطبعه، يمكن كذلك أن نعرفه بأنه حيوان متدين^(٢).

خلاصة القول: أن الدين باق وغير قابل للزوال، والحاسة الدينية بعيدة الغور فى طبيعة الإنسان، والإنسان يجب أن يؤمن، ولا يستقر فى وسط هذه العوالم بغير إيمان، فإذا كان الإيمان هو الحالة الطبيعية له، فضعف الإيمان شذوذ يناقض هذه الطبيعة ويدل على خلل فى كيانه^(٣) ففى الطبع الإنسانى جوع إلى الاعتقاد كجوع المعدة إلى الطعام^(٤).

نستطيع أن نجزم إذن أن فكرة التدين عمرها من عمر الإنسان على الأرض مقترنة بوجوده وقائمة حتى زواله، وأن الذى يؤرخ الديانات كأنما يؤرخ حياة الشعوب وأطوار المدينيات^(٥).

(١) محمد فريد وجدى، دائرة معارف القرن الرابع عشر والعشرين الميلادى، سنة ١٩١٣،

مجلد ٤، جرف الدال "دين" ص ١١١، ١١٢. وانظر له أيضا فى الحديث عن أصالة

التدين، الإسلام فى عصر العلم، دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الثالثة، د.ت.

(٢) د. عبد الله دراز، الدين، المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٣) سعد الدين الجيزاوى، أصداء الدين فى الشعر الحديث، المرجع السابق، ص ١٥.

(٤) عباس محمود العقاد، الله، المرجع السابق، ص ١٤.

(٥) د. عبد الله دراز، الدين، المرجع السابق، ص ١٠٥.

المطلب الثانى

النظريات المختلفة فى نشأة الدين

يقصد بنشأة الدين معرفة الصورة الأولى التى ظهرت فيها الأديان أول ما ظهرت على الأرض وقد تصدى الفقهاء والفلاسفة والعلماء للبحث عن صورة الأديان الأولى على ظهر الأرض ، وظهرت فى ذلك النظريات التى تفرعت عنها مذاهب شتى، وانقسمت هذه الآراء إلى نظريتين هما: النظرية التطورية، والنظرية المؤلهة. وقبل أن نعرض لكل منهما بالتفصيل يجب أن نفرق بين أمرين:

الأمر الأول: هو محاولة الإنسان معرفة الله بنفسه مستدلاً عليه من بديع خلقه وصنعه.

الأمر الثانى: هو وجود الدين كنزعة أصيلة فى الإنسان متمثلة فى الاعتقاد بوجود إله.

ونشير إلى أن الأمر الأول هو مجال البحث، أى مجال إعمال العقل والفكر من جانب العلماء والفلاسفة فى هذه القضية. وقد وجدت آراء شتى فى هذا الموضوع، أى فيما يتعلق بمحاولة الإنسان معرفة الله مستدلاً عليه من آيات خلقه، تلبية لإلحاح نزعة التدين فى نفسه، وقد انقسمت هذه الآراء إلى نظريتين. تعرف الأولى بالنظرية التطورية، والثانية بالنظرية المؤلهة.

أولاً: النظرية التطورية (مذهب التطور التقدمى) :

Evolutionnisme Progressite :

سادت هذه النظرية فى أوروبا فى القرن التاسع عشر، وترعّمها من العلماء كل من: تيلور Tylor، دوركايم Durkhiem، سبنسر Spencer، وفريزر Frazer، وغيرهم.

وتلجأ هذه النظرية في تبيان نشأة الدين في صورته الأولى على الأرض إلى سنة التطور التي يخضع لها الكون كله، وهو الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، فترى أن الدين قد بدأ في صورة الخرافة والوثنية ثم أخذ الإنسان يترقى في دينه ٠٠٠ حتى وصل إلى الكمال فيه بالتوحيد، وأن عقيدة الإله الواحد عقيدة حديثة^(١) لأن فكرة الدين تحتوى من التعقيد والتشابك ما لا يتفق إطلاقاً مع العقلية البدائية، وفيها آراء لم تتكون إلا بعد تطور طويل وعميق، فالدين عندهم ناحية من النواحي الإنسانية الفكرية، بدأ مع الإنسانية في سداقتها وتطور معها في درج الحياة حتى وصل إلى كماله الحالي^(٢).

وقد انقسم العلماء داخل هذه النظرية التطورية إلى ثلاثة مذاهب فسي بيان صورة الدين الأولى التي كانت بداية التطور نحو الكمال، هي:

١ - المذهب الطبيعي : *La naturisme* : ينسب هذا المذهب إلى العالمين، ماكس مولر، وكوهن (Max Muller Adalbert Kuhn) "لا شيء في العقل ما لم يكن من قبل في التجربة" هذا المبدأ طبقه "مولر" على الدين، وقرر أنه، لا شيء يتحقق في عقيدة الإنسان ما لم يكن قد أتى من قبل من حواسه فكانت القوى والعناصر الطبيعية أولى الأشياء المؤهلة، وهكذا بدأت الإنسانية دينها^(٣).

فيقول مولر: "كانت الطبيعة عندهم الدهشة العظمى والفرع الأكبر، كانت عجيبة من العجائب ومعجزة من المعجزات دائمة، وأن كثيراً من ظواهر هذه المعجزة يمكن التنبؤ به، وهو عادى ومعقول، هذا النطاق الواسع - الطبيعة -، كانت ميداناً لعواطف الدهشة والخوف، إن هذه

(١) د. عبد الله دراز، الدين، المرجع السابق، ص ١١٢.

(٢) سامي النشار، نشأة الدين، المرجع السابق، ص ٢.

(٣) سامي النشار، نشأة الدين، المرجع السابق، ص ٧١ - ٧٢.

المعجزة، هذا المجهول المتسع هو أول ما أعطى للفكر الدينى ولغة الدينونة أساسها الأول^(١).

وإن مما يؤيد القول بأن فكرة التأليه وليدة هذه النظرية فى الطبيعة، أن الارتباط بين هذا الإحساس الكونى وهذا الإحساس الدينى تثبته التجارب النفسية المتكررة فى كل الأمم والعصور، ولذلك لا يزال هذا التفسير من أصح التفسير وأقواها على الرغم مما وجه إليه من اعتراضات^(٢)، وهكذا ينتهى هذا المذهب إلى أن الظواهر الطبيعية التى تحيط بالإنسان من برق ورعد ومطر وكسوف الشمس وخسوف القمر، وهبوب العواصف والرياح، وسقوط الجليد، هى مبعث الفكرة الدينية لدى الإنسان، إذ تولد فيه إحساس الدهشة، والإعجاب، والرعب، والأمل، والفرع، والرجاء، ومن ثم اتجه إلى التقرب من هذه الظواهر بعبادتها وتقديم القرابين إليها، فكما كانت تلك الظواهر هى مبعث الفكرة الدينية عند الإنسان الأول كانت هى أيضا أولى الأشياء المؤلهة لديه، حيث جاء الاعتقاد بها من طريق الحدس أو التأمل فى عالم المادة استرشادا بعظمة الصنعة على مهارة صانعها، كما يستدل على وجود قوة عاقلة فى الإنسان بمشاهدة آثارها المنظمة فى الأقوال والأفعال، من غير أن يبصر أحد تلك القوة أو يلمسها^(٣).

٢ - المذهب الروحى (المذهب الحيوى) L'animisme: ينسب هذا المذهب إلى تيلور Tylor، والفيلسوف الإنجليزى سبنسر Spencer ويرى أصحاب هذا المذهب، أن الأصل فى العبادات وبداية الديانات، كان هو عبادة الأرواح، وقد نشأت هذه الفكرة عند القائلين بها من تجربة الحلم التى يحياها الإنسان، والتى من خلالها وأثناء نومه، يجد نفسه يذهب ويجىء،

(١) مشار إليه لدى، سامى النشار، نشأة الدين، ص ٧١ - ٧٢.

(٢) د. عبد الله دراز، الدين، ص ١٢٣ وما بعدها. سامى النشار، نشأة الدين، ص ٨٠ وما بعدها.

(٣) د. عبد الله دراز، الدين، ص ١٣٣.

يأكل ويشرب، يفرح ويحزن، فيدرك أنه قام بهذه الأفعال بالروح التى
يحتويها جسمه والتى تتركه وتعود إليه كما تنشاء، كذلك الموتى، حيث كان
البدائى يراهم فى منامه وهم أحياء يتحركون مثله، فأدرك أنهم إنما يفتقدون
الروح حين يموتون وأن هذه الروح هى التى تفارق الجسد فيموت، وتخيل
هذه الروح شيئاً لطيفاً لا تراه الأنظار ومن هنا اعتقد البدائى فى الحياة
المزدوجة التى يحياها، حياة فى يقظته، وأخرى فى منامه، أى أدرك أنه
يوجد فيه كائنان، أحدهما الجسد وله صفات مادية، وثانيهما لا يمكن أن
نحسه أو نلمسه، هذا الكائن هو الروح.

كما تصور البدائى أن هذه الروح قادرة على كل شىء، فكما أنه
يمكنها أن تنزل بهم المصائب والآلام والنكبات، يمكنها أيضاً أن تساعدهم،
فبيدها الصحة والسعادة والشقاء، ومن ثم نسب إليها الإنسان كل حادثات
الحياة، فإذا ما حقق نفعاً كانت روح صالحة وهبته القدرة على العمل، وإذا
أصيب بشىء كانت روح خبيثة هى التى سببت له هذا الضرر، ولما كان
ذلك كذلك، كان على الإنسان أن يسعى فى رضاها وعفوها ويتجنب غضبها
وسخطها، وأن يتقرب إليها بما يستطيع من قرابين وصلوات، فالإيمان
بالأرواح كان أشيع إيمان وألزمه لبدية الإنسان الأول حينما بدأ يهتدى
للتدين^(١).

٣ - المذهب التوتيمى Le Totémisme : ظهر هذا المذهب فى أوائل
القرن العشرين على يد العالم "دوركاييم" كأحد المذاهب التى سعت فى معرفة
الصورة الأولى للديان التى عرفها الإنسان، حيث يرى صاحب هذا المذهب
أن الديانة التوتيمية هى أقدم الديانات على الإطلاق، فأجرى أبحاثه على
المجتمعات الأسترالية باعتبارها أقرب المجتمعات للبدائية الأولى، حيث

(١) عباس العقاد، الله، المرجع السابق، ص ٣٣ وما بعدها. سامى النشار، نشأة الدين، ص ٣٤
وما بعدها.

تقوم فى تنظيمها على أساس العشائر أصدق نظام للحياة البدائية^(١) ولورود أخبار مؤكدة وموثوق بها عن تلك المجتمعات الإستراتيجية، وحيث تنتظم القبائل الإستراتيجية أو معظمها فكرة العشيرة، فإن أفراد كل عشيرة يكونون فى حكم الأقرباء نتيجة إطلاق اسم مشترك عليهم جميعا، قد يكون اسم نوع ما من الحيوان أو النبات أو الجمار. كما قد يكون جزءا من الحيوان كراسه أو معدته أو قدمه، كما قد يكون أحد الأسلاف أو مجموعة من الأسلاف، وقد يكون قوة من قوى الطبيعة كالشمس، بمقتضاه يكون لأفراد كل عشيرة اتجاه بعضهم البعض نفس الحقوق والواجبات التى لهم نحو أقربائهم من مشاركة ومؤازرة وتحريم الزواج بين أفراد العشيرة الواحدة، وتعتقد العشيرة أن لها بهذا الاسم "التوتم" أوثق الصلات، إذ تعتبره العشائر سببا لوجودها وأصلا لانحدارها، وتختص كل عشيرة بتوتم خاص بها لا تشاركها فيه عشيرة أخرى، وكل من يحمل اسم هذا التوتم من قبيلة أو عشيرة أخرى ينتمى فى صلتة للعشيرة الأم صاحبة التوتم.

كانت هذه هى المذاهب التى ظهرت فى النظرية التطورية لتفسر نشأة فكرة الدين فى المجتمع مطبقة فى ذلك قانون التطور على العقيدة الإلهية، أى الترقى من النقص إلى الكمال شأنها شأن الفنون والعلوم.

ثانيا : النظرية المؤلّمة^(٢) :

هى الاتجاه الثانى فى تفسير نشأة الدين، وهى تقرر، بطلان النظرية التطورية وتثبت أن عقيدة التوحيد الفطرية لدى الإنسان البدائى هى أقدم الديانات ظهورا، وما العقائد الأخرى إلا ارتداد عن هذه العقيدة الأصلية وقد تزعم هذه النظرية عدد من العلماء، أشهرهم العالم لانج Lang، وشميت Schmidt، وبروكلمان Brockeleman، وسوانتون John R. Swanton وبريس Preuss، وأجرى هؤلاء وغيرهم أبحاثا على بعض القبائل والشعوب

(١) سامى النشار، نشأة الدين، ص ٩٧.

(٢) وتسمى أيضا بنظرية "قطرة التوحيد وأصالته".

القديمة، وتبين لهم أن هذه الشعوب البدائية والقبائل الأولية، كانت فطرة التوحيد هي أول ما اعتنقوا من الأديان جميعا، فقد أجرى "لانج" أبحاثه مستعينا بكتابات من سبقوه عن الموجود الأسمى في قبائل أستراليا الجنوبية الشرقية، وعن الإله الأسمى لدى قبائل أفريقيا وقبائل الهنود الأمريكيين .

كما قام الأستاذ "شرودر" "Schroder" بكتابة أبحاث عن الهنود الأوربيين توصل بها إلى وجود فكرة الإله الأسمى عند الأوربيين .

ثم نشر "الدكتور كروبر" "Crooper" أبحاثا عن هنود كاليفورنيا أثبت فيها أنه قد عثر على فكرة إله سام ينسب إليه خلق الكون وصنع العالم .

كما أجريت الأبحاث بصدد أقزام أواسط أفريقيا وجزر الأندمان والفلبين وجزيرة مالقة، عن أديان الأقزام، ولم تسفر الأبحاث عن وجود أثر في عقائد هؤلاء الأقزام لعبادة الأرواح أو الطبيعة، وإنما وجد أن أميز ما يعتقدون هو عبادة موجود أسمى هو الخالق العلى في صفاته .

كذلك بحث "بروكلمان" ديانة الساميين قبل الإسلام، وأثبت وجود فكرة الإله الواحد عند العرب قبل الإسلام كفكرة فطرية، فهو إله كامل خالدا أزلى . ويرى "بروكلمان" أن تعبير "الرحمن" عرف في الجاهلية وأيضا تعبير "الحمد لله" .

كما كان "بريس" أول العلماء الذين أثبتوا وجود فكرة إله سام عند البدائيين .

ثم جاء عالما النفس "جيمس لوبا" "James Luba"، و "اوستريتش" "Osterreich"، اللذان يريا وجود فكرة إله سام عند المتوحشين .

ثم كان "سوانتون" الذى هاجم نظرية التطور وبين أن جوهر الدين كان دائما فكرة التوحيد على مر العصور، وقرر أن الأساس دائما كان هو التوحيد الذى يعد رجوعا إلى الفطرة الأولى في كافة الأديان .

كما اكتشف "الأستاذ نيوفنهوس" فكرة الإله الأسمى عند البدائيين فى أندونيسيا، ويرى أن فكرة الإله الأسمى قد نشأت لدى كل هذه الشعوب نتيجة الإحساس بعظمة الخالق التى يراها البدائي فى الكون والمخلوقات^(١).

وهكذا نرى أن الأبحاث قد تواترت على أصالة فكرة الإله الواحد لدى الشعوب منذ بدايتها، وأن وجود الله الواحد فكرة أصيلة لدى الإنسان وليست نتيجة تطور عقائد أخرى كالوثنية أو غيرها كما زعم أنصار النظرية التطورية.

وسنعرض لنظرية أحد هؤلاء العلماء، هو "الأستاذ لانج"، كأحد رواد النظرية المؤهلة لنتناول آراءه فى هذا الموضوع.

مذهب لانج: استعان "لانج" باكتشافات كل من "وايت" (Whiet) و "باركز" (Parkaise) و "مان" (Mann) عن الإله الأسمى لدى قبائل أستراليا الجنوبية الشرقية وقبائل أفريقيا، كالبوشمان والزولو، وكذا قبائل الهند الأمريكيتين واتخذها مادة لآرائه عن فكرة الإله الأسمى لدى هذه الشعوب، إذ يرى "لانج" أن فكرة العلية بداخل كل إنسان، ويوجد لدى البدائيين الاعتقاد فى خالق بجانب عقائدهم الأخرى ولم تتطور عقيدة من هذه العقائد عن غيرها، بل نشأت كل عقيدة منفصلة عن غيرها، ومن الممكن أن تكون العقائد السامية أسبق فى الوجود عن العقائد الأسطورية الأخرى.

ويطبق "لانج" المنهج المقارن على الديانة المسيحية، فيجدها قد بدأت بفكرة التوحيد نقية واضحة إلا أن كثيرا من الأساطير والمعتقدات والأفكار غير الصحيحة قد شابتها، ولكن ظل جوهر الدين نقيا، وبذا فالاعتقاد فى وجود إله سام، أى فى فكرة التوحيد هى أسبق على الأرجح عند البدائيين عن الفكر الأسطورى والاعتقادات المشوهة^(٢).

(١) سامى النشار، نشأة الدين، ص ١٨٢ - ٢٠٥.

(٢) سامى النشار، نشأة الدين، ص ١٨٤، ١٨٥.

فقد عاش الإنسان حياة دينية ذات عقيدة سامية معتقدا في وجود إله خالق للكون يمنح الناس الخير والقوة وينهاهم عن الشر، وكان البدائي يتقرب لهذا الإله طالبا منه تحقيق مطالب الحياة، فإن لم يتحقق له ما يطلب كان يلجأ إلى موجودات وأشباح خفية عن طريق السحر أو غيره من الطرق ملتسما منها تحقيق ما يطلب، ومن هنا فقد بدأ الإنسان يتناسى فكرته الصافية عن الإله الخالق السامي، ويشرك معه القوى الأخرى الأسطورية التي يتوهم وجودها، كما يتوهم مقدرتها على تحقيق مطالبه، وظل الحال على ذلك إلى أن جاءت المسيحية والإسلام، فرجع للتوحيد صفاؤه، وتخلصت فكرة الإنسان عن الإله الأسمى من كل ما علق بها من خرافات وشوائب^(١).

وبذلك كان "الانج" من المدافعين عن النظريات المؤلهة التي تقوم على وجود فكرة الإله الخالق السامي في فكر الإنسان منذ بدايته، وإن حامت حولها شبهات أثرت على نقاء هذه الفكرة ووضوحها، إلا أن أساسها قد بقي نقيا دائما.

وتوالت الأبحاث بعد ذلك تؤكد مذهب "الانج" وفكرته عن الإله الأسمى، وتثبت وجود تلك الفكرة عند أغلب الشعوب البدائية التي كانت محلا للبحث، حيث أن اكتشاف عقيدة هذه القبائل قد قرر بشكل علمي وعلى أساس قاطع الصلة الكاملة بين الفطرة والتوحيد^(٢).

وبذلك نكون قد عرضنا لهاتين النظريتين اللتين تصدتا للبحث عن نشأة فكرة الدين لدى الإنسان الأول، وكما رأينا، فلم تغلح تلك النظريات في إمدادنا بحقيقة مؤكدة عن ديانة الإنسان الأول نظرا لأن كل ما استندت إليه هذه النظريات من دلائل وبراهين، إن هي إلا افتراضات واستنتاجات لا يقوم دليل يجزم بصحتها سواء منها المذهب الطبيعي أو الحيوي أو

(١) سامي النشار، نشأة الدين، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٢) سامي النشار، نشأة الدين، ص ١٩٧.

التوتمي، وكذا النظرية المؤلهة وفكرة وجود إله سام خالق مسيطر لدى البدائيين .

وقد عبر عن ذلك العالم "هوفرنج" "Hovering" عندما قال: "إنه يبعد كل البعد أن ينجح تاريخ الأديان في حل مشكلة بزوغ الدين في النوع الإنساني، فإن التاريخ لا يصور لنا هذه البداية الأولى في موضع ما وكل ما نجده إنما هو سلسلة من صور مختلفة لديانات متقدمة قليلا أو كثيرا"^(١).

ولعل الأقرب إلى المنطق هو، ترجيح النظرية المؤلهة، وأن فكرة الإله السامي قد عرفها الإنسان فعلا منذ بداية خلقه، ولكن لا استنادا على ما استدلت به تلك النظرية من إجراء أبحاث على القبائل التي ما زالت تحيا حياة البدائية باعتبارها صورة للحياة البدائية القديمة متناسين أن حياة هذه القبائل البدائية قد تكون بقايا لحياة مزدهرة سائرت الحضارة زمنا ثم تقابلت عليها الأيام، فصارت إلى ما هي عليه الآن، وإنما استنادا إلى كتاب الله العزيز، الذي بالتأمل فيه، نجد الله يقص علينا بدء الخليقة، بخلق آدم، الذي يعرف الله حق المعرفة، إلها واحدا، يتجه إليه بالعبادة حتى بعد أن نزل إلى الأرض، حيث يقول تعالى: "فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه"^(٢) أى أن الصلة قد استمرت بين الله تعالى وبين آدم، وأن هذه الصلة المتمثلة في العبادة، قد نقلها آدم لأولاده من بعده بأمر الله، حيث لم يخلق آدم إلا لعبادة الله وذكره في الأرض، وتلك غاية خلق الإنسان الكبرى، كما يقول تعالى: "فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم"^(٣)، وما من شك في أن تكون فطرة العبادة والخضوع لإله واحد، هي أولى الفطر التي فطر الله الناس عليها كنقطة بدء لتحقيق غاية خلقهم وهي العبادة.

^(١) مشار إليه لدى، د. عبد الله دراز، المرجع السابق، ص ١١٤.

^(٢) آية رقم (٣٧) من سورة البقرة.

^(٣) آية رقم (٣٠) من سورة الروم.

كذلك يقول تعالى: "وإن من أمة إلا خلا فيها نذير"^(١) أى أن الله قد قرن وجود الإنسان فى أى مكان برسول من عنده يرشده إلى وجود إله خالق، ويبين له كيفية عبادته لأنه سيحاسبه بعد ذلك "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا"^(٢)، "وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا"^(٣).

بالإضافة إلى حديث الرسول (ص) "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه" ومفاد ذلك أن الإنسان يولد بفطرة الله الواحد الأحد، وما يطرأ على تلك العقيدة النقية الصافية من تشويه أو تعتيم، إنما هو من فعل الإنسان نفسه أو من حوله.

وبذلك نصل إلى أن عقيدة التوحيد هى أول دين للإنسان على الأرض، وأن الإنسان سعى للبحث عن عقيدة يعتقها، كما كانت تلك مهمة الوحي ورسالة السماء، فالجماعة الإنسانية الأولى لم تترك شأنها تستلهم غرائزها وحدها بغير مرشد ومذكر، بل تعهدتها السماء بنور الوحي من أول يوم، فكان أبو البشر هو أول الملهمين، وأول المؤمنين الموحدين وأول المتضرعين الأولين^(٤).

وبذلك نستطيع أن نقرر أن عقيدة التوحيد لدى الإنسان هى أول طور فى أطوار الديانات وليست نهاية تطور هذه الديانات.

^(١) آية رقم (٢٤) من سورة فاطر.

^(٢) آية رقم (١٥) من سورة الإسراء.

^(٣) آية رقم (٥٩) من سورة القصص.

^(٤) د. عبد الله دراز، المرجع السابق، ص ١١٨ - ١١٩.

المبحث الثانى

دور الدين فى المجتمع وموقف الاتجاه العلمانى منه

تقسيم :

نتناول فى هذا المبحث ضرورة الدين لحياة كل من الفرد والمجتمع، ثم نعرض موقف الاتجاه العلمانى من الدين بصفة عامة، وذلك فى المطلبين الآتيين:

المطلب الأول : دور الدين فى المجتمع .

المطلب الثانى : موقف الاتجاه العلمانى من فكرة الدين .

المطلب الأول

دور الدين فى المجتمع

إن التدين من حاجات النفس الإنسانية التى لا غنى عنها لإشباع حاجات روحية وتحقيق وظائف اجتماعية، فشعور الإنسان بتبعية إله خالق، له ميزات جمة، بعضها يعود على الإنسان ذاته، وبعضها يسهم فى تطور المجتمع .

فمن الميزات النفسية التى تعود على الفرد نتيجة تدينه واعتناقه لفكرة الإله الخالق:

أن الفكرة الدينية غذاء روحى للنفس ومنبع دائم لحيويتها، كما أنها عنصر لازم لاكتمال مشاعر الإنسان وتغذية وجدانه، فمشاعر الحب والإخلاص، والشكر، والعطف، والرحمة، والإحسان، وحب العدل، ورفض الظلم، والتضحية . . . إلخ كل هذه المشاعر وغيرها تستمد وجودها من فكرة التدين وشعور الإنسان بوجود قوة عليا مسيطرة تثيب المحسن وتعاقب المسى .

إن التدين عنصر ضرورى لتكميل قوة الإرادة الإنسانية، وإمدادها ببواعث البقاء والاستمرار، ومقاومة أسباب اليأس والقنوط، والسعى إلى النصر والنجاح والفلاح فيما يقوم به من أعمال^(١)، لأن الفرد إذا تجرد من مشاعر التدين إلى الحياة المادية وفكر فى تلك الحياة القصيرة التى تساورها الآلام الشخصية والعائلية وغيرها، يراها عبئاً ثقيلاً، ويرى من الحمق والجنون أن يتحمل شيئاً من أعبائها، وأن الطريقة المثلى فى الحياة أن لا يتعرض لألم من هذه الآلام، فلا يتزوج ولا يعمل، ولا يتعب لأجل غيره، ويطلب لذاته من أقرب الطرق، وينتظر الموت للراحة من هذه الحياة، فإن أبطاً عليه وقد نزلت به آلام لا يستطيع احتمالها، يتعجله بالانتحار، أما الصبر على مكاره الحياة والجهاد فيها وسائر أعمال البر فلا يدفع النفس إليها إلا الإيمان بالله والجزاء على عمل البر فى الحياة الآخرة^(٢).

والتدين للفرد غذاء روحى ومعين ينهل منه عقله الجواب الشافى لما قد يتبادر إليه من أسئلة عن الكون وأسرار خلقه، والمسائل الغيبية كالموت والبعث والحساب . . . الخ .

والتدين تنهّل منه الروح أسباب الصفاء والنقاء والسمو فوق عالم الماديات والغوص فى عالم آخر تختفى فيه المادة لتسمو القيم النبيلة والمعانى الفاضلة، ومن هنا يكون الفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات .

والتدين يجعل من النفس رقيقة على ذاتها، فيخلق بداخلها وازعاً يسيطر على فكر الفرد ويشعره بالخوف من خالقه الذى يحاسبه على عقائده وأفكاره، كما يحاسبه على أعماله وسلوكه، هو ما يعرف بالضمير، فالضمير ثمرة من ثمار تدين الفرد بل هو هدفها، إذ لا قيمة للدين ما لم

(١) د. عبد الله دراز، الدين، المرجع السابق، ص ١٠٠. د. محمد بيبسار، العقيدة والأخلاق، المرجع السابق، ص ٦١ - ٦٢.

(٢) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

ينشئ أمام القوة الطاغية قوة تكبحها وتهذيبها هي قوة الضمير الذى يعتبر الدين أن تربيته داخل الإنسان جزء من رسالته^(١).

ولم تقف فائدة التدين عند حد الميزات النفسية للفرد، بل كان لها عظيم الأثر فى تطور المجتمع وتوفير أسباب تقدمه ونهضته.

ومن فوائد الدين فى المجتمع :

التدين هو أكبر ضمانة لاحترام قواعد القانون التى يفرضها المجتمع^(٢)، ففى كل مكان تصطلح كل جماعة بشرية على وضع قواعد قانونية تنظم علاقات أفرادها وتحدد حقوق وواجبات كل منهم، ولا شك أن كل جماعة تقرن هذا القانون بقواعد جزاء تضمن احترام قواعده، وتلتزم الأفراد باتباعها وعدم مخالفتها، ولكن، قد يحدث أن يكون الجزاء غير رادع أو يكون بالقانون قصور ما بحيث يمكن التحايل عليه والهروب من قواعده، عندئذ، ماذا يضمن استمرار احترام الأفراد لقواعد القانون وعدم مخالفتها أو التحايل عليها، ما لم يكن ذلك وازعا داخليا نابعا من الإنسان نفسه، هذا الوازع هو العقيدة أو الدين، ومن هنا تخدم العقيدة الدينية فكرة القانون وتدعمها.

التدين يهذب سلوك الأفراد: لعل أهم ما يميز الإنسان من غيره من الكائنات الأخرى، هو إحساسه بالمعانى المجردة وإيمانه بالروحانيات، واعتناقه للمبادئ والقيم، وتحليه بالأخلاق، ومراعاته للآخرين، وتعاونيه معهم، وتضحيته من أجلهم، وهى كلها نتائج طبيعية لفكرة التدين تودى بمن يتسم بها إلى سمو روحه، وتهذيب سلوكه تجاه الآخرين، وتقويم خلقه

(١) عباس العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، المرجع السابق، ص ٢٨٥. محمود الشرقاوى، الدين والضمير، المرجع السابق، ص ٣ - ٤. محمد بيبصار، العقيدة والأخلاق، المرجع السابق، ٦١ - ٦٢.

(٢) وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، المرجع السابق، ص ١٦٣ - ١٦٤. محمد بيبصار، العقيدة والأخلاق، المرجع السابق، ص ٧٩ - ٨١.

وإضفاء الخيرية على أعماله، وإقامة الحق والعدل في محيط الجماعة التى يعيش فيها، ومقاومة الفساد والفوضى التى قد توجد فيها .

التدين يحقق العدالة بين الأفراد: من أهم ما يميز الإنسان أيضا، أنه يحيا حياة منظمة تحكمها قواعد معينة تسرى على كل أفراد المجتمع وتحكم علاقاتهم فيما بينهم من معاملات، ولا شك أن واضعى تلك القواعد يتحرون فى وضعها أقصى ما يمكنهم من العدل، سواء بتحقيقها قواعد العدالة على العلاقات التى تحكمها، أو بتحقيقها للمساواة بانطباقها على كافة أفراد المجتمع، ولا شك أن الأفراد يقبلون الخضوع لهذه القواعد ويرضونها حكما بينهم أملا فى عدالتها ونزاهتها، ولا شك أيضا أن مطبقى هذه القواعد يبذلون ما فى وسعهم عند تطبيقها سواء بتفسيرها التفسير الصحيح متحرين قواعد العدالة، أو بإنزالها على العلاقات المناسبة متحرين العدالة أيضا، ولا يدفع هذه الفئات كلها إلى استقصاء العدالة إلا تدين كل تلك الفئات وإيمانهم بوجود إله يثيب العادل ويجزى الظالم، وبذلك تكون العدالة نتيجة طبيعية لتدين الأفراد .

التدين يحارب الفوضى والفساد فى المجتمع: اتفقت كل الأديان على قواعد أساسية تحرص على سيادتها بين الناس، من تلك القواعد تحريم الزنا، والربا، والسرقه، والقتل . . . الخ وكذلك تحريم الآفات الاجتماعية كالغيبه والحقد والنفاق، والفتنة . . . الخ، ولا شك أن تدين الفرد هو الذى يدفعه لاجتناب تلك الجرائم والآثام .

يربط الدين بين قلوب معتنقيه بالحب والرحمة ويجمعهم على الألفة والمودة: لا تقوى رابطة غير رابطة الدين أن تجمع قلوب معتنقيها على الحب والتراحم، فلا الجنس أو اللغة، أو الجوار، أو غيرهم من العلاقات يمكنها أن تحدث تأثير الدين بين معتنقيه، إذ أنها علاقات سطحية تملئها المصالح المشتركة، أما الدين فهو علاقة روحية بريئة من المصلحة ونقية من أى منفعة تملئها ضرورات الحياة المادية، فهو يؤلف القلوب ويجمعها

حول عبادة واحدة، ويهديها للسير على مبادئ موحدة، فيتحدون من ثم فى طريقة تفكيرهم وأسلوب حياتهم، وبذلك يتحقق الانسجام الروحى والاجتماعى بين الأفراد، ويتصفون بصفات خاصة تميزهم عن غيرهم فى العادات والتقاليد والطباع والآمال المشتركة^(١).

وبذلك يؤدى الدين دوره فى تطور المجتمع بما يحققه من فوائد على المستويين الفردى والجماعى لا تغنى عنه حضارة أو علم، فالدين فى جوهره، سعى إلى تحقيق حياة أفضل للبشرية على كافة المستويات، أما الحضارات والعلوم التى تتجرد من الدين، فمهما قدمت للبشرية من أسباب الراحة والرفاهية، فإنها تجر عليهم أسباب الشقاء والتعاسة، بل غالباً ما كانت سبب هلاكهم وفنائهم، على ما سيرد بالتفصيل فى الفصل الأخير من هذا البحث.

المطلب الثانى

موقف الاتجاه العلمانى من فكرة الدين

تمهيد وتقسيم :

رغم ثبوت نزعة التدين كنزعة أصيلة لدى الإنسان منذ خلقه، ورغم ما يقوم به الدين من دور فعال فى حياة الفرد وبقاء المجتمع وتطوره على النحو السابق بيانه، إلا أن هناك رأياً آخر، يخلع عن الدين هذا الدور، ويتجاهل أصالة وجوده وتأصله فى النفس البشرية.

هذا الاتجاه هو ما يسمى بالعلمانية Secularité نسبة إلى العالم "الدنيا"، فقد وجهت العلمانية كل اهتمامها للحياة الدنيا، وأخذت من الدين موقفاً معادياً تمثل فى مرحلتين، بدأت أولاهما باستبعاد أثر الدين عن شئون

(١) د. صوفى حسن أبو طالب، دروس فى المجتمع العربى، دار النهضة العربية، ١٩٦٦، ص ١٢٢ - ١٢٣. د. عبد الله دراز، الدين، المرجع السابق، ص ١٠٤. محمد بيسار، العقيدة والأخلاق، ص ٧٩ - ٨٣.

الحياة السياسية والاقتصادية والعلمية ... إلخ وحصر مجاله فى العلاقة بين الله والإنسان فقط.

وجاءت أخراهما بإسقاط الدين كلية، ونفى وجوده داخل الإنسان أو تصديق من يدعو إليه، واعتبرته مخدرا للشعوب وسياسة مفتعلة من السلطة الحاكمة تحقق من خلالها مصالحها، وهى ما تعرف بالشيوعية.

وفى هذا المطلب نتناول كلا من هاتين المرحلتين فى فرع مستقل، كما يلى:

الفرع الأول: موقف العلمانية من الدين .

الفرع الثانى: موقف الماركسية من الدين .

الفرع الأول

موقف العلمانية من الدين

تعريف العلمانية ونشأتها وأثرها :

أولا : تعريف العلمانية Secularité :

العلمانى Séculier نسبة إلى العلم بمعنى العالم، وهو خلاف الدينى أو الكهنوتى، ويتميز المجتمع العلمانى فى مقابل المجتمع المقدس، والخارق للطبيعة، والتقليدى، والمحافظ، وهى تفرقة مسيحية أساسها وجود سلطة روحية هى سلطة الكنيسة Pouvoir Spirituel وسلطة مدنية Pouvoir temporel وهى سلطة الولاة والأمراء .

ويشير مصطلح العلمانى إلى كل ما هو واقعى ومدنى وغير دينى .

ويحكم العلمانيون العقل ويرعون المصلحة العامة دون تقييد بنصوص أو طقوس دينية وقد كانوا فى الغالب مبعث التطور والتجديد فى المجتمعات الغربية^(١).

فالمقصود بالعلمانية، فصل الدين عن الدولة وإبعاد كل أثر للدين عن كافة شئون الحياة الدنيا، سيما السلطة السياسية، واستمداد هذه الأخيرة مقوماتها من الأسس الدنيوية كالعلم والعقل ومراعاة المصلحة العامة.

والعلمانية بهذا المعنى لا تنكر الدين أو تنتكر له، إنما هى تفصل بينه وبين ظروف الحياة المختلفة، وتقصره على العلاقة بين الله والإنسان، وتقدمه للناس على أنه عقيدة فقط بلا شريعة^(٢).

والعلمانية بهذا المعنى أيضا نشأت فى مجتمع معين كظاهرة خاصة بهذا المجتمع لظروف توفرت فيه وهو ما يبدو مما يلى:

ثانيا : نشأة العلمانية :

ظهرت العلمانية منذ بداية القرن السابع عشر فى المجتمع الأوروبى كرد فعل طبيعى لظروف سادت هذا المجتمع آنذاك .

(١) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٣، ج ٢، باب العين "علمه"، ص ٦٤. معجم العلوم الاجتماعية، الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة "يونسكو" سنة ١٩٧٥، ص ٤٢٥. قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٩، ص ٤٠٤ - ٤٠٥.

(٢) زكريا فايد، العلمانية، النشأة والأثر فى الشرق والغرب، الزهراء للإعلام العربى، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٨، ص ١١، ١٢. د. محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٨، ص ١٦. محمد قطب، العلمانيون والإسلام، دار الشروق، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٤، ص ١٠، ١١. د. يحيى هاشم حسن فرغل، حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب، دار الصابونى، د.ت، ص ٧ - ٨.

وبدأت كاتجاه ضد الدين مع المسيحية Le Christianisme باعتبارها الديانة التي سادت هذا المجتمع، فقد دخلت النصرانية المجتمع الأوربي، وأتى عليها حين من الدهر وهي محل اضطهاد، ومعتقدوها موضع تعذيب من قياصرة الروم الوثنيين في ذلك الوقت، ثم ما لبثت أن شهدت مجدها وتغلغل انتشارها بعد أن اعتنقها الإمبراطور قنستطنطين Constantin في القرن الرابع الميلادي وإصداره لمنشور ميلانو Milan سنة ٣١٣م الذي كان بمثابة تحول خطير في مستقبل هذا الدين حتى اعتبر الدين الرسمي للدولة في عهد تيودوز Théodose عام ٣٩١م، ومنذ ذلك الحين وشيئا فشيئا فرضت الكنيسة سيطرتها وامتد سلطانها إلى كافة شئون المجتمع، حتى أصبحت السلطة في البلاد لرجال الدين، وأخذت الحكومة الطابع الديني فيما عرف بالحكومة الثيوقراطية Théocratie أي الحكومة الدينية التي تحكم بتفويض من الله، ولا حق للأفراد في اختيارها، وتتمتع بالعصمة المطلقة فلا سبيل إلى تخطئتها، ولأنها على صلة دائمة بالسماء يجب على الأفراد طاعتها طاعة عمياء فيما تقضى به من قوانين إلهية تأتيها عبر ما يمتلكه من مفاتيح السماء.

ووصلت سلطة الكنيسة إلى حد السيطرة التامة على عقول وقلوب الأفراد، إذ حجر رجال الدين آنذاك على العقول أن تفكر وتبدع، وعلى القلوب أن تهنا بحياتها إلا إذا جادوا على أصحابها "بصكوك غفران" يجتازون بها إلى رضا الرب وملكوت السموات.

فقد أدى الاعتقاد بأن المسيحية دين لا يحفل بالحياة الدنيا، ولم يأت إلا دعوة للخلاص والإيمان بالمخلص، ودعا إلى الزهد في الحياة الدنيا بل إهمالها واحتقارها وعدم الاستجابة لدوافع النفس البشرية والعزوف عن مطالب الدنيا، وبأن كل إنسان يولد بخطيئة، والوسيلة إلى إصلاحه وتطهيره هي كفه عن ممارسة الحياة الدنيا، وصرف كل همه إلى الآخرة

للفوز برضا الرب والفردوس الأخرى فيما أسموه بالرهبانية، فضلا عن التحريف الذى أصاب العقيدة المسيحية ذاتها^(١).

أدى الاعتقاد بهذه الأفكار وغيرها إلى أن حجرت الكنيسة على العقول كي تؤمن بهذه الأساطير دون تفكير أو تمحيص حتى يتسنى لها فرض سلطتها وسطوتها على شئون الحياة، ومن ثم أبغضت العلم، وتكثرت له، واعتبرت النظريات العلمية التى توصل إليها كبار العلماء آنذاك فى كافة فروع العلم، ضربا من الكفر والإلحاد، فكذبت أقوالهم، واستهزأت بنظرياتهم دونما سند لها من علم ولا لرجالها من معرفة.

وقد نال كبار العلماء وأصحاب النظريات العلمية آنذاك حتفهم على أيدى رجال الكنيسة الذين صدرت أحكامهم بإعدام أصحاب النظريات العلمية التى لا تتفق فى نظرهم مع ما جاء به الكتاب المقدس Le livre Saint أو مع مقررات وتعاليم الكنيسة الموروثة على مدى قرون من الزمن دون سند علمي.

ومن هؤلاء، كان العالم "كوبر نيكوس" Copernic (١٤٧٣م - ١٥٤٣م) صاحب نظرية دوران الأرض حول الشمس، التى أنكرتها الكنيسة واعتبرتها مناقضة لما جاء فى الكتاب المقدس Le Bible فقد قررت الكنيسة الكاثوليكية L'eglise Catholique، أن الاقتراح القائل بأن الشمس هى المركز وأنها لا تدور حول الأرض حماقة وسخف وزيف فى علم

(١) أصاب العقيدة المسيحية تحريف على يد رجال الدين تمثل فى ابتداعهم عدة أساطير لا تتركها العقول، كالإله الواحد فى ثلاثة، والثلاثة الذين هم إله واحد، والعشاء الربانى الذى تتحول فيه كسرة الخبز إلى جسد المسيح، وجرعة الخمر التى تتحول إلى دم المسيح... الخ، وغير هذه الأساطير التى كان الحجر على العقول ضرورة لتصديقها. محمد قطب، العلمانيون والإسلام، المرجع السابق، ص ١٥. زكريا فايد، العلمانية، المرجع السابق، ص ٧١. د. فتحى المصفاوى، تكوين الشرائع، دار النهضة العربية، ١٩٩٥، ص ١١٧ وما بعدها.

اللاهوت وهرطقة Hérésie^(١)، لأنه يناقض على طول الخط ما جاء فى الكتاب المقدس^(٢)، وأما القول بأن الأرض تدور حول الشمس وليست فى المركز، فسخيف وزائف فلسفيا ومن الناحية اللاهوتية يعارض على الأقل العقيدة الحقيقية^(٣) وبالتالى، وضع كتاب Copernic فى قائمة الكتب المحرمة.

وكذلك العالم "برونو" Giordano Bruno (١٥٥٠ - ١٦٠٠)، الذى دافع عن نظرية دوران الأرض، وقال باحتمال وجود عوالم أخرى مسكونة تضم مخلوقات عاقلة، وقد حوكم بسبب ذلك

(١) الهرطقة، كلمة يونانية، تعنى الاستقلال بالرأى. والمقصود بها هنا، الخروج على الدين المسيحى. انظر: حامد سليمان، ألغام فى طريق الصحوة الإسلامية، الزهراء للإعلام العربى، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ٣٣.

(٢) فالكتاب المقدس يتحدث عن الأرض ويصفها "بالمسكونة" أى الساكنة التى لا تتحرك، ورد فى المزمور الرابع والعشرين من العهد القديم: "للرب الأرض وملؤها، المسكونة وكل الساكنين فيها لأنه على البحار أسسها وعلى الأنهار ثبتها". كما ورد فى المزمور الثالث والتسعين من العهد القديم: "وكذلك ثبتت المسكونة لا تنزعزع".

(٣) د. يحيى هاشم، حقيقة العلمانية، المرجع السابق، ص ١٣ - ١٤. جورج جوردون كولتون، عالم العصور الوسطى فى النظم والحضارة، ترجمة وتعليق، د. جوزيف نسيم يوسف، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٦٤، ص ٢٦. د. على الغمراوى، مدخل إلى دراسة التاريخ الأوروبى الوسيط، مكتبة سعيد رافت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، ص ٦٤. د. أبو الفتوح رضوان، د. محمد الهادى عفيفى، د. محمد أحمد الغنام، أصول العالم الحديث، منذ النهضة الأوروبية حتى وقتنا الحاضر، وزارة التربية والتعليم، ١٩٨١، ص ٤٨ وما بعدها. على بدوى، أبحاث التاريخ العام للقانون ج ١، تاريخ الشرائع، ١٩٣٦، ص ١٥١. الشيخ عبد العزيز جاويز، الإسلام دين الفطرة، الزهراء للإعلام العربى، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ١٥٣ - ١٥٤. أبو الحسن على الحسنى الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، الاتحاد الإسلامى العالمى للمنظمات الطلابية، ١٩٧٨، ص ٢٤٧ - ٢٥١.

Jean François Iemarignier, Histoire Des institutions Publiques et Des Faits Souciaux. Fascicule I, 1970, P. 45 etS.

M. Gaudement, Cours de Droit Romain Approfondi Paris, 1956, P. 18 etS.

Charles Phineas Sherman, Romain Law in the modern World, Vol I, 1917. P. 126, 127.

أمام محكمة التفتيش Le saint - Office ^(١) ، وأحرق مربوطاً إلى عمود ^(٢) .

أيضاً العالم الفلكي "جاليليو" Galileo Galilei " (١٥٦٤م - ١٦٤٢م) الذي عوقب بالقتل لأنه اعتقد بدوران الأرض حول الشمس .

^(١) محكمة التفتيش البابوية، منظمة جديدة ابتدعتها الكنيسة على يد البابا لوسيوس الثالث ثم البابا أنوسنت الثالث عام ١٢١٥م، ونفذت من خلالها أبشع أنواع التعذيب على الضالين المارقين من الدين (الهرطقة) وعلى كل من ترى الكنيسة أنه من خصومها، وهم طلبية العلم والفلسفة . وللتدليل على بشاعة ما اقترفته تلك المحاكم من ألوان التعذيب ذكر إحصاء لضحاياها بأنها في مدة ثمان عشرة سنة (من سنة ١٤٨١ - ١٤٩٩) حكمت على عشرة آلاف ومائتين وعشرين شخصاً بأن يحرقوا وهم أحياء فأحرقوا، وعلى ستة آلاف وثمانمائة وستين بالشنق بعد التشهير فشهروا وشنقوا، وعلى سبعة وتسعين ألفاً وثلاثة وعشرين شخصاً بعقوبات مختلفة فنفذت .

كما حكمت هذه المحكمة من (١٤٨١م - ١٨٠٨م) على ثلاثمائة وأربعين ألف نسمة منهم نحو مائتي ألف أحرقوا بالنار أحياء، حتى اشتهر بين الناس وقتذاك القول بأنه: "يقرب من المحال أن يكون الشخص مسيحياً ويموت على فراشه، كما سجل "ول ديورانت" عنها في قصة الحضارة أن: "إذا وازنا بين اضطهاد المسيحيين للضالين في أوربا من ١٢٢٧ - ١٤٩٢م وبين اضطهاد الرومان للمسيحيين في الثلاثة قرون الأولى بعد المسيح، حكمنا من فورنا بأن هذا أخف وطأة وأكثر رحمة من ذلك، ولا بد لنا أن نضع محاكم التفتيش في مستوى حروب هذه الأيام واضطهاداتها ونحكم عليها جميعاً بأنها أشنع الوحشيات في سجل البشرية كاملة، وبأنها تكشف عن وحشية لا نعرف لها نظيراً" . انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، ج ٥ من مجلد ٤، سنة ١٩٧٦، ص ٨٨ - ١٠٤ .

د . حامد سليمان، ألغام في طريق الصحوة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٣٢ - ٣٤ .
د . عبد الحليم محمود، أوربا والإسلام، دار المعارف، د.ت، ص ٢٦ - ٢٨ . الشيخ محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، ١٩٦٥، ص ٩٩ .

^(٢) د . يحيى هاشم، حقيقة العلمانية، المرجع السابق، ص ١٤ . الشيخ الغزالي، حقوق الإنسان، المرجع السابق، ص ٩٩ . زكريا فايد، العلمانية، النشأة والأثر، المرجع السابق، ص ٢٤ . أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، المرجع السابق، ص ٢٥٠ .

كما حبس "دى رومنس" فى روما حتى مات، ثم حوكت جثته وكتبه، فحكم عليها بالحرق وألقيت فى النار، لأنه قال: "إن قوس قزح ليست قوسا حربية بيد الله ينتقم بها من عباده إذا أراد، بل هى من انعكاس ضوء الشمس فى نقط الماء".

وكذلك "جيوفت" و "فايتى" اللذين حرقا شيا على النار، وأيضا العالم الفلكى تشيكوداسكولى Chekodaskolee^(١).

بل وصلت سلطة الكنيسة فى الحجر على العقول إلى إصدار البابا إسكندر الخامس أمرا بابويا عام ١٥٠١م يعاقب من يقوم بطبع كتاب لم يصرح بطبعه. كما قرر الملك هنرى الثامن Henry VIII فى فرنسا عقوبة الإعدام جزاء الطبع دون إذن رسمى، وقرر مجمع لاتران ١٥٠٢م: أن يلعن كل من ينظر فى فلسفة ابن رشد^(٢).

ومن هذا الحجر على العقول إلى حجر على القلوب أيضا، تمثل فيما يعرف "بصكوك الغفران"، التى يمنحها رجال الدين للخاطئين من الأفراد فيعتمده الرب غافرا به الذنوب، ويدخل الفرد الجنة فى الآخرة بغير حساب، والحرمان من هذا الصك يخرج الفرد من دائرة الرضوان ويحرم الخاطئ من الغفران، ومن ثم أصبح الأفراد تحت رحمة وسلطة رجال الكنيسة فى منح هذا الصك أو منعه.

وقد بلغ الأمر بالكنيسة أن أصبحت تسيطر على مصائر الخلق وحياتهم العامة، والخاصة، واعتبر الخروج على أوامرها ونواهيها وتعاليمها هرطقة يتعرض صاحبها لسوء العذاب بواسطة محاكم التفتيش.

(١) الشيخ محمد الغزالي، حقوق الإنسان، المرجع السابق، ص ٩٩.

(٢) د. يحيى هاشم، حقيقة العلمانية، المرجع السابق، ص ١٧. الشيخ عبد العزيز جادويش، الإسلام دين الفطرة، المرجع السابق، ص ١٥٣. د. عبد الحليم محمود، أوربا والإسلام، المرجع السابق، ص ٢٧.

وصارت الكنيسة آنذاك هي كل شيء بالنسبة للناس، وكانت الطامة الكبرى عندما احتكرت الكنيسة التعليم فقصرته على التعليم الديني وحده، ولم تكن على درجة الكفاءة المطلوبة لاتقان تدريسه، كما أهملت العلوم الدنيوية، وتكررت لها وللعلماء في ذلك الوقت.

وفي حين فرضت الكنيسة هذا الحجر على قلوب وعقول الخاضعين لها وحرمتهم من ملذات الحياة الدنيا، وأغرقتهم في ظلام الجهل والفقر والمرض والزهد، بدعوى الدين نجدها وقد أباحت لنفسها كل شيء، فانصرف رجالها عن واجبه الديني وانغمسوا في مباحج الحياة الدنيا، فعاشوا حياة ترف ورفاهية وبذخ وباعوا كل شيء في سبيل المال فلم يتحرجوا من أكل الربا، أو أعمال السلب والنهب، أو فرض شراء صكوك الغفران على المواطنين الفقراء البسطاء، والاستيلاء على الإقطاعيات Féodalités والأراضي التي لا تدفع عنها ضرائب^(١).

هذا فضلا عن تدخلها في الحركات السياسية والمنازعات التي سادت البلاد وقتئذ، كما كانت حياة رجالها مخالفة لقواعد الدين والأخلاق التي يدعون إليها، فتسرب الضعف والفساد إليهم، ولم يعد رجال الدين قدوة للشعب فسخط عليهم وأسقطهم من نظره^(٢).

(١) ورد أن الكنيسة أو الدير، كان يمتلك عدة آلاف من الضياع، تشمل فيما تشمل مدينة كبرى أو مدينتين، فمثلا، كان دير القديس مارتن في "تور" يحكم عشرين ألفا من الأرقاء، وكان أسقف "بولونيا" يمتلك ألفي ضيعة، كما كانت كنيسة "قشتالة" تمتلك حوالى ربع الأرض الزراعية، وفي "إنجلترا" حوالى خمسها، وفي "المانيا" حوالى ثلثها، بل قدرت ثروة الرهبان وحدهم في بعض الأحيان بثلث ثروة الدولة، وأصبحت هذه الثروة المكسدة موضع حسد الدولة، ومطمعها، انظر: ول دي ورانت: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، ج ٥ من مجلد ٤، عصر الإيمان، ص ٦٩.

(٢) أبو الفتوح رضوان: أصول العالم الحديث، المرجع السابق، ص ٣٧ وما بعدها. جوردون كولتون، عالم العصور الوسطى، المرجع السابق، ص ل من كلمة المترجم، و ص ٦٣ - ٧٩، ص ١٣٥ - ١٤٨، ص ٢٤٨. ول ديورانت: قصة الحضارة، ج ٥ من مجلد ٤، =

كذلك حدث فى هذا العصر أن أثّرت النعرات الطائفية والدينية، واضطهدت الأقليات الطائفية آنذاك، فقامت حروب بين طائفتى الكاثوليك والبروتستانت، واضطهد اليهود فى الدول الأوروبية من قبل المسيحيين باعتبارهم يهودا فى بلاد تدين بالمسيحية^(١).

اجتمعت هذه العوامل كلها بفعل الكنيسة على الدول الأوروبية، فأُسفرت عن تخلفها وتأخرها عن ركب الحضارة الذى كان سائداً دول الشرق آنذاك، حتى إنهم خلَعوا على تلك المرحلة التى مرت بها أوربا فى ذلك الحين اسم العصور المظلمة، وهى العصور الوسطى^(٢) Le Moyen âge التى سادت فيها السلطة الكنسية.

وبسبب تلك العوامل حدث الصدام بين الكنيسة متمثلة فى رجال الدين من جهة وبين رجال العلم والحرية من جهة ثانية الذين هبوا جميعاً للثورة على الكنيسة، والحد من سلطتها التى شملت الجانبين الدينى والزمنى وقصرها على جانب الدين وحده، وذلك على أثر النهضة التى بدأت تسود فى أوربا على أيدي مجموعة من المفكرين والمصلحين الذين تبينوا أن طريق النهضة مرتبط بإبعاد الدين ورجاله عن قيادة شئون دنياهم، والاعتماد على العقل، ومن أمثال هؤلاء المفكرين والمصلحين مارتن لوثر (١٤٨٣م

= عصر الإيمان ص ٦٧ وما بعدها و ص ١٧٣ وما بعدها، و ص ١٤٤ وما بعدها. على الغمراوى، منخل إلى دراسة التاريخ الأوروبى الوسيط، المرجع السابق، ص ٦٤ وما بعدها. Jaques Ellul, Histoire Des institutions (3) le Moyen age, Paris, S.D., P. 226 - 227.

Jean François, Histoire, Op.. Cit., P. 51.

(١) زكريا فايد: العلمانية، المرجع السابق، ص ٧١، ٨٢.

(٢) العصور الوسطى، هى الفترة التى تبدأ بانحلال الإمبراطورية الرومانية وتنتهى بحركة الإصلاح الدينى، وإن كان لا يمكن وضع حد فاصل لأى منهما، ويذهب الرأى الغالب إلى أنه، يمكن تحديد العصور الوسطى بأنها تقع بين عامى ٤٠٠ و ١٥٠٠م، أى تشمل أحد عشر قرناً، تشكل الستة قرون الأولى ما يسمى بالعصور المظلمة، وتمثل الخمسة قرون التالية، ما عرف ببداية عصر النهضة، انظر، جوردون كولتون، عالم العصور الوسطى فى النظم والحضارة، ص ١.

- ١٥٤٦م) مؤسس المذهب البروتستانتي، أى مذهب المحتجين أو المعارضين للكنيسة الكاثوليكية والذي ساءه فساد البابوية والانحلال الروحي فى الكنائس وفكر فى إصلاحها، فثار عليها وحارب بيعها لصكوك الغفران، وقام بترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية لغة موطنه، فأتاح بذلك للعامة الإطلاع عليه، والعلم بأمور العقيدة، دون حاجة للجوء للكنيسة، وكذلك مقارنة ما عليه حال الكنيسة والنظام الاجتماعى القائم وما تدعو إليه تعاليم المسيح، كما نادى بوجوب خضوع رجال الدين للحكام، وعدم أحقيتهم فى تفسير الإنجيل، وتقليل الأديرة، وزواج القس. وذهب إلى أن صلاح الإنسان يجب ألا يكون بدافع من السماء ولا الخوف من الجحيم ولكن لاعتقاده بأن الصلاح خير، حتى ولو لم يأمر به الله، أى اعتبر الدين شيئاً منعزلاً عن بقية شئون الحياة، والأخلاق هى المقياس الحقيقى له.

وتمثلت حركة الإصلاح الدينى التى قامت على يده فى القرن السادس عشر فى أمور ثلاثة، هى: تبسيط مجموع العقيدة المسيحية. التشديد على نظرية الخلاص Salvation^(١)، واعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها، واعتبار الدين أمراً شخصياً داخلياً. إهمال نظام الطقوس الدينية المعروف لكنيسة العصور الوسطى.

وقد قام إلى جانب لوثر Martin Luther عدد من المفكرين والمصلحين بعد ذلك مترعمين حركة الإصلاح الدينى، منهم، جون كلفن Jean Calvin (١٥٠٩ - ١٥٦٤م) الذى نادى بحكومة مدنية وطالبها بتحقيق العدالة على الأرض بوضعها قوانين تنظم العلاقات بين الناس تسبرئ

(١) الخلاص، هو كل عمل يربطنا بالله تعالى برباط مقدس يبتغى به وجه الله وحسن جزائه،

وقد ذكره أوغسطين "Saint Agustine" باسم التضحية الحقيقية أو الخالصة:

Thus a true sacrifice is every work which is done that we may be united to God in holy fellowship and which has a reference to that Supreme good and end in which alone we can be truly blessed.

The City of God, by saint Augustin, translated by Marcus Dods, D.D. with an introduction by thomas merton, the modern library New York, 1950, P. 309.

البريء وتعاقب المذنب، كما ألزم الناس بطاعة الحكومة والخضوع لها باحترام القوانين التي تضعها.

وأرازموس Erasmus (١٤٦٦ - ١٥٣٦م) الذي هاجم أسلوب الحياة غير الفاضل الذي يحياه قساوسة الكنيسة، واستبدل بالكنيسة الدولة، وأسس الدين الحديث القائم على تمجيد الدولة.

كما توفرت عوامل أخرى ساعدت على هذا الإصلاح منها:

الأعمال العلمية لبعض الفلكيين أمثال : كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣م) وتيكو براهي Tycho Brahe (١٥٤٦ - ١٦٠١م)، وكبلر Johannes Kepler (١٥٧١ - ١٦٣٠م) وجاليليو Galileo Galilée (١٥٦٤ - ١٦٤٢م).

كذلك استكشافات كل من كولومبوس Christophe Colomb (ح ١٤٤١ - ١٥٠٦م) وفاسكو دي جاما Vasco de Gama (ح ١٤٦٩ - ١٥٢٤م) وماجلان Magellan (ح ١٤٨٠ - ١٥٢١م) والتي جاءت بمعلومات عن الشعوب التي اكتشفوا موطنها، ولها أديان وأخلاق أخرى، فظهرت فكرة الدين الطبيعي، والأخلاق الطبيعية.

الثورة السياسية على سلطة البابا من الدول الأوروبية التي كان عليها أن تدفع حصصاً مالية ضخمة لإيطاليا مركز الكنيسة، كما رغب الأمراء والتجار في نهب ثروة الكنيسة بالإضافة لكرهية الناس نظام الدين الشكلي في العبادات فقط، الذي كان يمارسه رجال الكنيسة، لذا تراجع النظام المسيحي في جنوب أوروبا، وحلت محله الأخلاق الإغريقية - ذات النزعة المتفائلة التي تمجد الدنيا - وفقد الإنسان اهتمامه بالدين، أما في شمال أوروبا، فقد اتجه الأفراد ساعين وراء النجاح والثروة مبتعدين عن الكنيسة والدين واعتبروا الحياة واجبا ورسالة، والواجبات أخلاقية أكثر منها دينية.

كما اتجه المفكرون ناحية العلم وبعثوا شيئا فشيئا عن الدين، ومع بداية القرن السابع عشر وجدنا الحركة العلمية الفكرية قد اشتدت وظهر رجال عملوا على تطوير وتنمية العلم الجديد، واستحدثت مذاهب فلسفية تعد الأصول التي بنى عليها الفكر الحديث في القرن الثامن عشر، والتي كانت السمة الغالبة عليه هي تحليل المعرفة، ونقد العقل والدين والنظم الاجتماعية والسياسية في العصر الحديث.

كذلك، ظهر أيضا ما عرف بـ مذهب الشك، وطبقا لهذا المذهب فإن العقل يضع القضية محل البحث في علاقة تضاد مع قضية أخرى ويتعامل مع كل القضايا على أنها متساوية في الاحتمال وعدم الاحتمال، وبالتالي يمنع العقل من تسليمه التام بأية عبارة تطلق على الواقع، ويجبر المتشكك على البحث عن الحقيقة.

ويدلل المتشككون على مذهبهم بضعف وتناقض شهادة الحواس، وعدم إدراكها للوجود الحقيقي، ومثل هذا المذهب من المفكرين كل من جاسندي "Pierre Gassendi" (١٥٩٢ - ١٦٥٥ م). وهوايت "Howit" (١٦٣٠ - ١٧٢١ م)، كما يعد بيير بيل "Pierre Bell" (١٦٤٧ - ١٧٠٦ م)، أحد رواد هذا المذهب، والذي بلور نتائج هذه النزعة عند أصحابها، ويرى أن الإيمان والمعرفة أمران منفصلان ومتعارضان لا يمكن التوفيق بينهما، ولا بد للمرء أن يختار بين الفلسفة والإنجيل لأنه لا يمكن الجمع بين الوضوح والغموض معا، وهاجم أي دفاع فكري عن الإيمان الديني، وقرر أن وجود الله حقيقة غير واضحة وغير قابلة للإثبات، وسعى لتقديم أخلاق علمانية مستقلة عن الدين وعن مذهب الألوهية.

وكان شارون "Sharon" (١٥٤١ - ١٦٠٤ م) أحد أنصار هذه النزعة فأنكر قدرة كل من العقل والحواس على معرفة الحقيقة، لأن المعرفة المرتبطة بهما احتمالية، لذا لا يمكن معرفة الوجود الإلهي بأي وجه من الوجوه.

كما كان لظهور بعض الكشوف العلمية فى هذه الفترة، كقوانين "نيوتن" الرياضية، ونظرية "هوجنز" فى الضوء، وأبحاث "جلبرت" عن المغناطيسية، وكشوف "هارفى" عن الدورة الدموية، كان لهذه الكشوف العلمية فضل تغيير وجه الحياة فى أوروبا الغربية وتقدير النشاط العقلى المستقل عن الدين، وتوجيه الباحثين والمفكرين للتركيز على الملاحظة التى هى أساس البحث التجريبي "Francis Bacon".

وكان أول هؤلاء الباحثين "فرانسيس بيكون" (١٥٦١ - ١٦٢٦م) الذى أراد إصلاح الأساس المنطقى للعلوم، بالتعويل على الطريقة الاستقرائية، ورفض أى قضية فكرية ليس لها أساس تجريبي، ومن ثم أنكر الدين صراحة، كما أوصى بالفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الدينية، أى فصل بين الدين والتعليم، بقوله: "إن معرفة الله وأحكامه تكون من خلال الإيمان، ومعرفة الطبيعة تكون من خلال العقل".

ونادى آخرون بالفصل بين الدولة والكنيسة كجون لوك "Jean Locke" (١٦٣٢ - ١٧٠٤)، على أساس أن هدف الدولة الحياة الدنيوية، وهدف الكنيسة الحياة السماوية، وأتينا نولد ملكا للوطن وليس للكنيسة.

وليس على الدولة أن تراعى العقيدة الدينية فى التشريع، ولا يوجد ما يسمى بدولة دينية، إنما على الدولة أن تجيز جميع أنواع العبادة، وتدع الكنيسة تحكم نفسها بنفسها فيما يتعلق بالعقيدة.

وتواتر العلماء والكتاب فى أوروبا فى القرن الثامن عشر، الذين أداروا ظهورهم لتعاليم الدين وفلاسفة الألوهية، ورأوا فى العلم القوة الدافعة الجديدة فى الميدان العقلى كفولتير "Voltaire" (١٦٩٤ - ١٧٧٨م) وديدرو "Denis Diderot" (١٧١٣ - ١٧٨٤م) ودالمبير "Dalembert" (١٧١٧ - ١٧٨٣م) الذين جمعوا أفكارهم فى موسوعة ضخمة سجلوا بها موقفهم الخاص من الدين، ودعوا إلى طريق العلم والعقل فى التعامل مع العالم ونادوا بقوانين وضعية كتشريع يحكم البلاد.

ويلحق بحركة المفكرين والعلماء والفلاسفة هذه تجاه العلم والدين ما يعرف بمذهب التطور الذى نادى به عالم الحيوان البريطانى تشارلز داروين^(١) "Charles Dorwin" (١٨٠٩ - ١٨٨٢) والذى ينظر للدين على أنه نتاج اجتماعى، وطريقة حياة تنشأ من التنظيم الاجتماعى لتجارب الناس الدينية، وكصياغة عقلية لبعض مشاعر وتجارب أساسية فى الطبيعة البشرية، واستبدلت فكرة التطور بمفهوم العناية الإلهية للعالم فكرة التقدم باعتباره الذى يتكفل بعناية هذا العالم، ومده بما يحتاج إليه من علم يحقق مطالبه، وأصبح المرغوب فيه هو آخر ما وصلت إليه عملية التطور، أى الحديث والعصرى والتقدمى.

كذلك ساهم مع هذه العوامل، ما كان من نتائج البروتستانتية من قصر الدين على مجرد العاطفة بين الله والإنسان، وشيئا فشيئا تبلورت هذه العاطفة وأسفرت عن اتجاه فى الأدب يعلى من شأن العاطفة، ويجعلها معيارا للحكم على الأشياء، وهو ما يعرف بالرومانتيكية "Romantic" التى استقرت فى نفس الإنسان الغربى، وحولت عاطفته من المجال الدينى إلى المجال الإنسانى.

بقى شىء هام فى تلك الفترة، كان له أكبر الأثر فى تشكيل روح الحياة الغربية فكريا واجتماعيا، هو ما يعرف بالقومية، إذ دعا مفكرو أوروبا مع مطلع القرن التاسع عشر إلى عبادة جديدة هى عبادة الوطن، وتوجيه كل الطاقات الذهنية والنفسية إلى ذلك المعبود الجديد، وخلعت الدعوة للقومية

(١) قامت نظرية داروين على أساس الاعتقاد بتطور الكائنات الحية بيولوجيا وارتقاءها من حالة إلى أخرى، عبر مراحل زمنية طويلة نتيجة لمحاولات تكيفها مع سلسلة التغيرات البيئية الجذرية التى شهدتها الأزمنة المتتالية والتى فنى من خلالها أنواع عديدة من الكائنات الحية، فى حين تبدلت كائنات أخرى، على النحو الذى يمكنها من التكيف مع مقتضيات البيئة الجديدة، وهكذا استمرت عمليات التطور الحيوى للكائنات تسير جنبا إلى جنب مع التغير البيئى وفق قانون الغلبة للأقوى والبقاء للأصلح، حسين فهميم، الآخر ٠٠٠ جحيم الخائفين، مقال بمجلة سطور، عدد ٣٦، نوفمبر ١٩٩٩، ص ٨٠.

على الدولة ثوبا مقدسا، فاعتبرتها جزءا من الله وفكرته على الأرض، وأصبحت القومية ديانة العصر الجديدة التى يكن لها البشر أعظم الولاء، ويموتون من أجلها، وانتشرت فكرة القومية فى كل مكان، فدرست فى المدارس وركزت وسائل الإعلام على أهميتها^(١).

وأمام كل هذه الهجمات العنيفة التى وجهت للدين، بدا هذا الأخير عديم الحيلة فى مواجهتها، ولم يكن هناك بد من تنحيته عن نواحي الحياة المختلفة، وقد كان، وتم إبعاده فعلا، وقصره على علاقة الفرد بربه، كما ألغى الطابع الدينى للدولة فى المجتمع الغربى، واستمدت مقومات شئون الحياة من الأسس الدنيوية كالعلم والعقل والمصلحة، فيما عرف بالعلمانية هذه، التى بدأت فى المجتمع الغربى كما تبين، ومنه زحفت إلى غيره من المجتمعات.

ثالثا : أثر العلمانية :

سادت العلمانية إذن وأصبحت شعارا من شعارات المجتمع وسامته أو وصمته بآثارها الطبيعية التى يجرها فصل الدين عن شئون الحياة.

فبدائية، تمخضت العلمانية إثر قيامها إبان عصر النهضة فى أوربا عن ثورة علمية وفكرية وإصلاحات سياسية واقتصادية كبيرة. أما على الجانب الآخر - فعلى المستوى الفكرى، غذت العلمانية عدة فلسفات كالتحليلية، والوجودية، والبرجماتية، والماركسية؛ وكلها تتكر كل ما يتعلق بالإلهيات، أى تتكر وجود الله لأنه فى مفهومها، إما قضية ليس لها ما يمثلها فى الواقع، وبالتالي لا وجود له، وإما لأنه سابق على وجود الإنسان، ولا

(١) زكريا فايد، العلمانية، المرجع السابق، ص ١٣ - ٦٦. د. أبو الفتوح رضوان، أصول العالم الحديث، المرجع السابق، ص ٢٣ وما بعدها. د. القس حنا جرجس الخضرى، المصلح مارتن لوتر، حياته وتعاليمه، بحث تاريخى عقائدى لاهوتى، دار الثقافة، د.ت، ص ٥٩ - ١٣١. د. هارى إيبيرتس، مصلح فى المنفى، جون كلفن، ترجمة، وليم وهبة بباوى، دار الثقافة، د.ت، ص ١٦٠ - ١٦٣.

حقائق عندها يسبق وجودها وجود الإنسان، أو لأن الله عندها مجرد فرض نظري، قد يصح وقد لا يصح حسبما تسفر عنه النتائج العلمية، إذ لا مفاهيم ثابتة أو مقبولة قبولا مطلقا لديها، أو لاعتبارها الدين كله خرافة وأسطورة لا تعدو أن تكون مخدرا للشعوب كي لا تفتن إلى حقوقها^(١)، ومن هنا بدأت العلمانية مشوارها بفصلها عالم الروح عن عالم المادة فقام تنظيمها للعلاقات الاجتماعية بعيدا عن القيم الروحية، وأوكلت تنظيم هذه العلاقات للقوة والرقابة الخارجية، فأتاحت من ثم لكل من يمكنه الإفلات من هذه الرقابة مخالفة تلك النظم.

وعلى أثر العلمانية وفصلها بين عالمي الروح والمادة جاءت صياغتها للنظم والقوانين غير ملائمة لطبيعة الإنسان التي تجمع بين الأمرين "المادة والروح" فجعلت نظمها عرضة دائما للتمرد والعصيان.

وبفصل الدين عن الدولة كآثر للعلمانية كذلك، تفتح المجال للانتماءات الوضعية للأفراد كي يلتفتوا حولها، كالفردية، والطبقية، والعنصرية، والقومية، والحزبية ٠٠٠٠ إلخ، ومن ثم بدأ الاضطراب، والتمزق النفسي، والانهييار المعنوي، فانتشرت أنواع الجرائم والفساد والانحلال.

وبإبعاد العلمانية للدين عن الدولة أيضا، تقوم العلاقات الدولية بين الدول على أساس القوة المادية وحدها، لا على أساس القيم الأخلاقية والروحية.

وبإبعادها الدين عن الدولة أيضا تفتح المجال لظهور الملاحدة والماديين واللامنتمين وما يمكن أن يجروه على المجتمع من نتاج أفكارهم.

وعندما أبعدت العلمانية الدين عن شئون الحياة، انفصل العلم عن الأخلاق، ومن ثم أصبحت منتجات العلم مادة قاتلة تستطيع أن تنهى الحياة،

(١) زكريا فايد، العلمانية، المرجع السابق، ص ١٤١ - ١٤٣.

فجرت على البشرية ويلات الحروب والدمار، وأصابت النفوس بالذعر والقلق والاضطراب وهي بمفردها أسلحة قاتلة.

وبإعلاء كلمة العقل والمادية، واعتماد الحياة عليهما كنتيجة للعلمانية عزلت الإنسان عن نزعته الفطرية للناحية الروحية، وأغفلت مشاعره الباطنة، مما دفع به إلى مزيد من الشقوة النفسية والغربة والتمزق، وأصاب مشاعره بالجمود والعطب، فعجز عن مواصلة حياته، ولجأ للانتحار ليتخلص منها.

ورغم أن طبيعة الإنسان والمجتمع هي وجود خصائص ثابتة وأخرى متغيرة لكل منهما، إلا أن العلمانية تعتقد في فكرة التطور المطلق لكل خصائصه، مما يؤدي إلى الاضطراب والتوتر في كل أجهزة المجتمع، ويفضى إلى نسبية كل شيء فيه، أصول وفروع، بل لقد وصلت إلى نسبية الأخلاق^(١).

وبالإضافة إلى ذلك كله، فإن العلمانية بإبعادها للدين عن الدولة، وتصورها أن الفن يمكن أن يشغل وحده الجانب الروحي للإنسان، وإعلانها من شأن العلوم الوضعية وتنشئة أجيال وتربيتهم تربية لا دينية، قد جر وراءه العديد من الآثار الاجتماعية السيئة على سلوكيات الأفراد، والعلاقات بين الرجل والمرأة، ونظام الأسرة كله بصفة عامة؛ كما لم تسلم من شرها العلاقات المالية بين الأفراد في المجتمع بعد تأسيسها النظام الاقتصادي على أساس الربا^(٢).

ولم يكن ذلك إلا مرحلة أولى، تتبعها مرحلة أخطر شأنًا وأعظم أثرًا تتكرر الدين كله، وتعتبره خرافة وأسطورة، وهو ما سنراه بعد عرض الموضوع التالي.

(١) زكريا فايد، العلمانية، المرجع السابق، ص ١٣٣ - ١٣٥. أنور الجندي، سقوط العلمانية،

دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠. ص ١١٩، ١٣٦، ١٦٨.

(٢) أنور الجندي، سقوط العلمانية، المرجع السابق، ص ٢٠.

موقف الفكر الإسلامى من العلمانية، وكيفية التوفيق بين العقل والإيمان فى هذا الفكر :

رأينا الأسباب التى أدت إلى ثورة الغرب على الدين، والتى أدت إلى تخلصه من أغلال السيطرة الدينية والكهنوتية على كل مجالات الحياة فيه، والتى لولاها لكان إلى الآن يرسف فى أغلال الجهل والظلام والتخلف، وأن الغرب لم يصل إلى ما وصل إليه من تقدم علمى وحضارى وتكنولوجى إلا على أثر تحرره من قيود الدين، وقد يبدو سؤال منطقى الآن، أليس الأجدر بالمسلمين أن يحذوا حذو الغرب فى موقفهم من دينهم، ليلحقوا بركب الحضارة والتقدم العلمى لا سيما وأن نصيبهم الضئيل فى هذا المجال يجعلهم تحت رحمة الغرب ومقدراته؟^(١).

وقد عبر أحد أنصار الاتجاه العلمانى عن مشكلة الصلة بين الإيمان الدينى والعلم فى المجتمعين، الغربى، حيث يسيطر العلم، والشرقى حيث تسود القيم، بقوله: "كان من الطبيعى أن يصبح وضع مشكلة الصلة بين الإيمان الدينى والعلم فى مجتمع أصبحت تسوده النظرة العلمية، مختلفا كل الاختلاف عنه فى مجتمع لا تزال فيه القيم التقليدية هى المسيطرة، وفى الغرب المسيحى أصبحت المشكلة الآن، هى: كيف يجد الإيمان الدينى لنفسه مكانا فى مجتمع يحكمه التفكير العلمى، وتشكل التكنولوجيا أسلوب حياته؟ أما فى المجتمع الإسلامى حيث لا تزال القيم العلمية الحديثة بعيدة كل البعد عن السيطرة، فإن المشكلة لا زالت، كيف يستطيع العلم تبرير نفسه فى مجتمع تسوده قيم الإيمان الدينى، بعبارة أخرى: فعلى حين أن هذا

(١) يقول الشيخ محمد الغزالي معبرا عن ذلك: وأخطر مطعن يوجه إلى الإسلام وشر معرة تلحق بمبادئه نفسها بقاء الحالة الاجتماعية والسياسية فى بلاده تثير الأقاويل منه وتعرضه على العالم فى أسوأ لباس، ذلك أن جماهير المسلمين تضطرب فى مستوى دنى من المعيشة المادية والتفكير العقلى، ولا أحسب أن نظاما من نظم الغرب يرضى أن ينحدر أبناؤه إلى الحضيض الذى وصلنا إليه. الشيخ، محمد الغزالي، الإسلام والمناهج الاشتراكية، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠، ص ٢١.

الإيمان هو الذى يحارب معركته فى الغرب المسيحى، نجد أن العلم ما زال هو الذى يسعى إلى تأكيد ذاته فى العالم الإسلامى^(١).

والواقع والحقيقة المنصفة، أن هذا التساؤل إذا صدق بالنسبة للعالم الغربى المسيحى، فإن هذه التساؤلات لا محل لها فى العالم الشرقى الإسلامى، لأن المشكلة أصلاً غير موجودة على الإطلاق، فالعلمانية مشكلة الغرب وحده، أوجدتها ظروفه التى فرضها عليه رجال دينه ولا مجال لها فى الإسلام.

فإذا كانت المسيحية قد نزلت عقيدة بلا شريعة، ودين بلا دولة، تدعو إلى الزهد فى الحياة الدنيا وعدم الانشغال بها بل والتكبر لها^(٢)، فإن الإسلام على النقيض من ذلك، قد نزل عقيدة وشريعة، ديناً ودولة، ينظم شئون الحياة، ويدعو إلى السعى فيها، والاهتمام والتمتع بها، يقول تعالى: "وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا"^(٣). "يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا"^(٤). "المال والبنون زينة الحياة الدنيا"^(٥). "قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من

(١) د. فؤاد زكريا، الصحوحة الإسلامية فى ميزان العقل، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص ١٢٧.

(٢) يقول ألبرت شفيتر: إن نظرة المسيح إلى العالم نظرة متشائمة كلها فيما يتعلق بمستقبل العالم الطبيعى، فدينه ليس دين بذل الجهود لتغيير العالم، بل دين انتظار لنهاية العالم، والأخلاق التى نادى بها لا تتميز بالفاعلية إلا بالقدر الذى تأمر به الناس بالإحسان بعضهم إلى بعض، إذا كانوا يريدون الوصول إلى ذلك الكمال الباطن الضرورى لدخول ملكوت الله السماوى، أخلاق حماسة تبدو كأنها مركزة على نظرية كونية متفائلة، تكون جزءاً من نظرة كونية متشائمة، ألبرت شفيتر، فلسفة الحضارة، ترجمة، عبد الرحمن بدوى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت، ص ١٨٢.

(٣) آية رقم (٧٧) من سورة القصص.

(٤) آية رقم (٣١) من سورة الأعراف.

(٥) آية رقم (٤٦) من سورة الكهف.

الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة^(١). "يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين"^(٢). إلى غير ذلك من الآيات التي تؤكد أن الإسلام لا يصادر مباحج الحياة، ولا يحرم طيبات ما أحل الله، ولا يعرف التقوى المرهقة القاسية.

وإذا كانت المسيحية قد أدت إلى قيام حكومة دينية ثيوقراطية - أى سلطان إلهي - استأثر بها رجالها، وجعلوا من أنفسهم طبقة خاصة مغلقة مفوضة من السماء في الحكم، وعلى اتصال بها تستوحى منها قوانينها، فيجب من ثم مطلق طاعتها لأنها معصومة من الخطأ، وتملك للعامة من الشعب حق غفران الذنوب، والحرمان من الرحمة، فإن الحكومة في الإسلام حكومة مدنية، تتولى الأمر باختيار الناس لها بعد توافر الشروط المطلوبة فيها، وبمقتضى هذا الاختيار تلتزم أمام الرعية بالقيام بالتزاماتها وإلا حق خلعها^(٣)، وهى تحكم بمقتضى قوانين الدين (القرآن والسنة وسائر مصادر الفقه المعروفة)، وهى معلنة وواضحة يمكن لأى مسلم أن يطلع عليها وعلى تفسيرها، ولأن الحكومة من البشر فهى عرضة للخطأ، ومتى أخطأت يجب محاسبتها، وهى كأى مسلم، لا قربى لها عند الله إلا بالعمل، ولا تملك الشفاعة لأنفسها ولا لغيرها من المسلمين، ومن ثم لا منزلة مقدسة لها فى النفوس.

وإذا كان رجال المسيحية قد حاربوا العلم وناصره العدا ليجبروا على عقول الناس فلا تجادلهم فيما يفرضوه عليها من أحكام وسلطات دنيوية أو يدعوه لأنفسهم من منزلة روحية، فإن الإسلام - وهذا فى الحقيقة الخلاف

^(١) آية رقم (٣٢) من سورة الأعراف.

^(٢) آية رقم (٨٧) من سورة المائدة.

^(٣) ومما يؤثر عن حكام المسلمين فى ذلك، أن الخليفة أبى بكر (ض) خطب فى المسلمين بعد توليه الخلافة، فقال: "إنى قد وليت عليكم ولست بخيركم، ولكنه نزل القرآن ورسول الله (ص) السنن، فإذا أحسنتم فأعينونى وإن أنا زغت فقومونى، أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم".

الجوهري بين الإسلام، ودعوى رجال المسيحية، والذي كان السبب وراء الثورة عليهم، وعلى المسيحية كلها، كما أنه المعيار الفاصل الذي يبين موقف الإسلام من العلمانية... دين العلم والعقل وهما السبيل إلى المدنية^(١) فمنذ أن نزل الإسلام وهو يدعو للعلم، في أول كلمة نزلت من القرآن الكريم^(٢)، فقال تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم"^(٣)، ثم واصل بعد ذلك الدعوة للعلم وتكريم أهله، فقال تعالى: "وقل رب زدني علماً"^(٤) "وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً"^(٥)، "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون"^(٦)، "قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون"^(٧)، "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات"^(٨)، "إنما يخشى الله من عباده العلماء"^(٩) "بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم"^(١٠)، "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون"^(١١)، "لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة

(١) الإمام محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، عرض وتحقيق وتعليق، طاهر الطناحي، لجنة التعريف بالإسلام، يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الكتاب التاسع، ١٩٦٤، ص ٦٨، ص ٨٦ - ٨٧، ص ١٠٣ - ١٠٥، ص ١١٨ وما بعدها.

(٢) وردت كلمة العلم ومشتقاتها في القرآن الكريم سبعاً وثمان وسبعين مرة.

(٣) آيات (١ - ٥) من سورة العلق.

(٤) آية رقم (١١٤) من سورة طه.

(٥) آية رقم (٨٥) من سورة الإسراء.

(٦) آية رقم (٧) من سورة الأنبياء.

(٧) آية رقم (٩) من سورة الزمر.

(٨) آية رقم (١١) من سورة المجادلة.

(٩) آية رقم (٢٨) من سورة فاطر.

(١٠) آية رقم (٤٩) من سورة العنكبوت.

(١١) آية رقم (٤٣) من سورة العنكبوت.

والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجرا عظيماً^(١)، إلى غير ذلك من الآيات التي تدعو للعلم، وتشجع عليه وتمجد العلماء، وتقرن بين العلم والإيمان، أى ليس للإسلام ماضٍ فى مخاصمة العلم وعداوته، وليس فيه تناقض بين قضية العلم وقضية الإيمان، بل هو يوفق بينهما ويجعل كلا منهما فى خدمة الآخر، ويعتبر العلم وسيلة الإيمان، فلا يتم إيمان المسلم إلا باستعمال عقله، والإيمان الذى لا يقوم على استعمال العقل يكون ضعيفاً عرضة للزوال.

ولأن الإسلام شجع العلم وحث عليه، لذا خاطب العقول^(٢) وقدرها بل جادلها وناقشها، وأجاب على ما يثور فيها من تساؤلات نتيجة إعمالها. وكل ذلك ورد فى القرآن الكريم، يقول تعالى إجابة على أسئلة قصد منها العلم: "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي"^(٣)، "ويسألونك عن الجبال قل ينسفها ربي نسفا"^(٤) "يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج"^(٥)، ويسألونك عن المحيط قل هو أذى"^(٦).

(١) آية رقم (١٦٢) من سورة النساء.

(٢) الجدير بالذكر أن، كلمة العقل ومشتقاتها وردت فى القرآن الكريم، تسعاً وأربعين مرة، ووردت عبارة "أولوا الألباب" وتعنى أيضاً أصحاب العقول فى القرآن الكريم ست عشرة مرة. ووردت كلمة "الفكر" ومشتقاتها فى القرآن الكريم ثمانى عشرة مرة. ووردت كلمة "التدبر" وهى تخاطب العقل أيضاً فى القرآن الكريم أربع مرات. ووردت كلمة "النهى" ومعناها العقل أيضاً فى القرآن الكريم، مرتين. ووردت كلمة "الرشد" بمعانيها، فى القرآن الكريم تسع عشرة مرة. ووردت كلمة "العبرة" بمشتقاتها، فى القرآن الكريم، سبع مرات. ووردت كلمة، "الحكمة" وهى من سمات العقل فى القرآن الكريم عشرين مرة. ووردت كلمة الفقه بمشتقاتها فى القرآن الكريم عشرين مرة. كما وردت كلمة "مذكر" وهى من صيغ الذكر أو التذكير فى القرآن الكريم، ست مرات. والمعروف أن هذه الكلمات إما أنها مرادفات للعقل أو إحدى وظائفه أو سماته.

(٣) آية رقم (٨٥) من سورة الإسراء.

(٤) آية رقم (١٠٥) من سورة طه.

(٥) آية رقم (١٨٩) من سورة البقرة.

(٦) آية رقم (٢٢٢) من سورة البقرة.

ويناقش القرآن الكريم العقل، ويجادله حتى يصل به إلى درجة الإيمان واليقين، ويبرهن له على وجود الله، وصدق قضية الإيمان، فيقول: "وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم، الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا، فإذا أنتم منه توقدون، أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم، بلى وهو الخلاق العليم" (١). "إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون" (٢). "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" (٣). "ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون" (٤). "أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا" (٥).

ويدعو الإسلام من خلال القرآن إلى سبيل آخر للعلم، وهو الدعوة إلى التأمل فى الطبيعة والكون بما فيه، والتفكير فى صناعته ونظامه، وملاحظة عجائبه وإعجابه، كباب آخر للإيمان، مما ساعد على النظر فى العلوم الطبيعية والرياضية والكشف عن أسرار الحياة فى الأرض والحيوان والنبات، فيقول تعالى: "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" (٦). "إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب" (٧). "ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع فى الأرض ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ثم يهيىج فتراه مصفرا ثم يجعله

(١) آيات رقم (٧٨ - ٨١) من سورة يس.

(٢) آية رقم (٥٩) من سورة آل عمران.

(٣) آية رقم (٢٢) من سورة الأنبياء.

(٤) آية رقم (٩١) من سورة المؤمنون.

(٥) آية رقم (٨٢) من سورة النساء.

(٦) آية رقم (٥٣) من سورة فصلت.

(٧) آية رقم (١٩٠) من سورة آل عمران.

حطاما إن في ذلك لذكرى لأولى الألباب" (١)، "وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون" (٢)، "إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى" (٣)، "وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر" (٤)، "وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شىء" (٥)، "فالق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا" (٦)، "ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة" (٧).

وبذلك يفتح الإسلام للعقل الباب على مصراعيه للتفكير والتدبر والتأمل ليصل إلى مرحلة العلم واليقين، وعندئذ يتحقق إيمانه، فالعقل والعلم فى الإسلام سبيل إلى الإيمان، ومن ثم لا تناقض بين قضية العلم والإيمان فيه، بل هما سبب ونتيجة، العلم سبب للإيمان، والإيمان نتيجة للعلم، وبدون إعمال العقل على النحو الذى ورد فى القرآن لا يكتمل الإيمان، فإذا كان الجهل وإهمال العقل يخدم الإيمان فى المسيحية - كما كان يتصور رجالها - فإن الأمر على النقيض فى الإسلام، إذ يشهد التاريخ أن الخلفاء والحكام المسلمين فى كل مكان فى الدولة الإسلامية قد شجعوا العلم والعلماء، بل كانوا هم أنفسهم من رجال العلم، العاملين به، الداعين إليه، يرصدون له الميزانيات الضخمة من الأموال العامة للنهوض به، كما يسجل التاريخ أن

(١) آية رقم (٢١) من سورة الزمر.

(٢) آية رقم (١٣) من سورة الجاثية.

(٣) آية رقم (٩٥) من سورة الأنعام.

(٤) آية رقم (٩٧) من سورة الأنعام.

(٥) آية رقم (٩٩) من سورة الأنعام.

(٦) آية رقم (٩٦) من سورة الأنعام.

(٧) آية رقم (٢٠) من سورة لقمان.

أهل العلم والأدب عامة قد حظوا بمكانة مرموقة عند الخلفاء والأمراء فقربوهم وأغدقوا عليهم الهبات والعطايا^(١).

وقد يتصور البعض أن هذا الاهتمام قد انصب على علوم الفقه الإسلامى نظرا لأهميتها الدينية، ولكن الواقع يؤكد أن كافة فروع العلم قد حظيت بتشجيع واهتمام الخلفاء والحكام المسلمين، حتى تلك التى قد تعدو أحيانا على الدين كالفلسفة^(٢)، وما دام أنه لا تناقض بين العقل والإيمان، فإن كل أمر قطع العقل الإنسانى بصحته وأيقن بصوابه فلن يقف الدين ضده، وإذا وجد شيء ما يعارض هذه المقررات العقلية الثابتة، فليس من دين الله ويصدق الأمر كذلك على حقائق الدين فإن ما ثبت منها عن تمحيص ودقة وبصر، يستحيل أن يضطدم به العقل أو تنفر منه الفطرة^(٣).

وكيف يوجد تناقض بين العلم والإسلام وهو الذى نزل فى قوم هم أهل جاهلية يعيشون فى ظلمات الجهل والتخلف، فجعل منهم أصحاب حضارة عظيمة ملأت العالم نورا ودامت به قرونا طويلة، لأن الحياة قد صارت بفضل الإسلام آنذاك مرتعا خصبا للبحث العلمى^(٤) وأساليبه فى تناول الحوادث والمعقولات والوصل بين علل الأشياء ومعلولاتها^(٥)، يقول

(١) الإمام محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، المرجع السابق، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) إذ يذكر التاريخ أن الخليفة المأمون، كان يضطهد أحيانا أعداء الفلسفة وأن كثيرين من أصحاب الشهرة قضوا فى سجنه الشهور والسنين لأنهم كانوا يعادون الفلسفة ظلما منهم أن منها ما يعدو على الدين فيفسده. ويعلق الإمام محمد عبده على موقف كهذا إعجابا وتعجبا فيقول: هل رأيت فى غير الإسلام رئيسا دينيا يضطهد أعداء العلم وجفاة الفلسفة، لعلك لا تجده أبدا! انظر، الإمام محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، المرجع السابق، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٣) الشيخ محمد الغزالي، الإسلام والمناهج الاشتراكية، المرجع السابق، ص ١٨.

(٤) الإمام، محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، المرجع السابق، ص ١٢٢ - ١٢٦.

(٥) عز الدين فودة، المجتمع العربى مقومات وحدته وقضاياها السياسية، دار الفكر العربى، الطبعة الثانية، ١٩٦٦، ص ٢١١.

الفيلسوف "جوستاف لوبون": "إن العرب أول من علم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين"^(١). ويقول د. هورتن: "تجد بالإسلام اتحاد الدين بالعلم، وهو الدين الوحيد الذى يوحد بين هذين، ونجد أن الدين موضوع بدائرة العلم وأن وجهة الفيلسوف ووجهة الفقيه متماشيتان معا كتفا لكتف دون نزاع"^(٢).

فإذا كانت المسيحية رحلة بدأت بالإيمان المصحوب بالكبت العقلى، وانتهت بالإلحاد فإن الإسلام رحلة تبدأ بالعقل، وتنتهى بالإيمان.

وإذا كان الغرب ثار على دينه وأبغضه، فلأنه كما قدمه له رجاله يعادى العلم ويجافى العقل؛ ومن ثم فقد قادهم إلى الجهل والتخلف والانحدار، والشرق الإسلامى لا حاجة به إلى هذه الثورة على دينه لأنه يخاطب عقولهم ويقدرها ويحثهم على العلم ولا يتناقض معه، بل إن المسلمين كما يقول الشيخ محمد الغزالى: "لو انساقوا مع توجيهات دينهم لكانوا أسبق إلى غزو الفضاء من غيرهم، ولكن معنى الدين انكمش فى نفوس كثيرة، فما قدرت الله حق قدره، ولا أبصرت وظيفة فى كونه، ولا سمت همتها لتتبع نبيها المتجاوب مع ملكوت الله الذى أسرج مصابيح حضارة مادية وأدبية لا نظير لها"^(٣). ومن ثم فلا مجال لطرح فكرة تجربة الغرب مع العلمانية فى

(١) ذكره الإمام محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٢) أشار له د. عبد الرحمن عباد، الإسلام والتطور الحضارى، بحث قدم إلى مؤتمر الإسلام والقرن الحادى والعشرين، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة سابق الإشارة إليه، ص ١٨٦.

(٣) الشيخ محمد الغزالى، علل وأدوية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ٣٠.

وقد فسر البعض ذلك وشرح نتائجه فقال: غير أن تخلف الشرق وانحطاطه وما لاقاه على أيدي الأتراك التى غزته وتداولت عليه وما أدى إليه الأمر فى جميع أقطاره من ارتباك فى العقول وفقدان لروح الحرية والاستقلال، قد جعل المؤلفات والعلوم المعروفة نصوصا تحترم كما تحترم الكتب المقدسة. ولم يبق للباحثين إلا أن يتدارسوا ما كتب الأولون ويخدموه =

الشرق حيث الإسلام، يقول السيد محمد أركون في ذلك: "إننا لا نوافق على المفهوم المطروح للعلمنة فيما يخص العالم الإسلامي نظرا للفروقات الجوهرية بين الإسلام والمسيحية، ولا تعتبر العلمنة بالمفهوم الغربي مكسبا يستحق التمجيد إنها على العكس تماما دعوة خاوية وهدامة، ولا تتلاءم مع جوهر الإسلام وطبيعته"^(١).

ويقول آخر: "إن رواد العلمانية ورموزها وقعوا في أخطاء جسيمة حينما فرضوا على المجتمعات الإسلامية حلولاً لا علاقة لها بتجربتهم، وإنما هي ثمرة التجربة الأوروبية مع المسيحية، وحين ساءوا علماء المسلمين بالمؤسسات الكنسية فقد قدموا للأمة العربية دواء لمرض لم تعان منه"^(٢).

وخلاصة القول، إن إثارة قضية العلمانية في الشرق الإسلامي هي من قبيل الحرب في غير ميدان.

« بشرح أو حاشية، ومن ثم فقد اتجهت العلوم وجهة ضيقة وانحرفت عن مذهبها الأصلية في التقدم بالعقل الإنساني والنهضة بالعالم العربي والإسلامي؛ فعلم العروض أصبح الغرض منه أن نعلم أن القرآن الكريم ليس بشعر، وعلم الحساب تعرف به تقسيم المواريث على النظام الشرعي، وعلم الفلك يهتدى به إلى القبلة ومواقيت الصلاة، والأمر على هذا المنوال في سائر العلوم الأخرى، حتى إذا انقبه الشرق الإسلامي إلى ما ران عليه من جمود استغله المستعمر الأوربي مرة أخرى، انظر، عز الدين فودة، المجتمع العربي، المرجع السابق، ص ٢١١ - ٢١٢.

^(١) محمد أركون: العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦، ص ٩، ١١١. وأشار له، د. إبراهيم أبو خزام، شرح القانون الدستوري الليبي، الكتاب الثاني، مكتبة طرابلس العلمية العالمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، هامش ص ٢٨٠.

^(٢) عزام التميمي في ورقة قدمها إلى ندوة بعنوان "سقوط العلمانية والتحدى الإسلامي للغرب" بلندن، وشكره، فهمي هويدي في المقالات المحظورة، المرجع السابق، مقال: العلمانية وتجلياتها، ص ٢٤١.

الفرع الثانى

موقف الماركسية Marxisme من فكرة الدين

التعريف بالماركسية ومضمونها :

استمرارا لتلك الموجات المعادية للدين ولد مذهب للإلحاد يرمى إلى استبعاد الله من معتقداتنا، واعتنقه عدد من زعماء الفكر، باعتباره نظرية للتحرر الفكرى والسلوكى هو الماركسية، التى تنسب إلى كل من ماركس Karl Marx (١٨١٨ - ١٨٨٣م) وإنجلز Freidrich Engles (١٨٢٠ - ١٨٩٥م) الفيلسوفين الألمانين، وقد سعت الماركسية إلى استبعاد الله والدين من الفلسفة والحياة العملية، ورأت فى الدين أداة لتحقيق المصالح الخاصة للحكام والقساوسة، فيجب من ثم اختفاؤه باعتباره أفيونا للشعوب^(١).

وتعرف الماركسية بأنها "مذهب فكرى يهدف لتفسير قوانين تطور المجتمع عبر العصور تفسيراً مادياً يربط ما بين تطور طرق الإنتاج الملى، وعوامل تطور المجتمعات عبر العصور"^(٢).

والماركسية خليط من مذهب هيغل القائم على صراع الأضداد، أو النقائض (الجدلية) والمذهب المادى الذى يرد كل شىء إلى المادة، ولذا عرفت الماركسية بالمادية الجدلية أو المنهج الجدلى الديالكتيكى La Méthade dialectique حيث تتحكم الظواهر الاقتصادية فى توجيه التاريخ، فمنذ أن وجدت المجتمعات، ووجدت فيها الظواهر، تحمل كل ظاهرة نقيضها الذى يؤدي إلى القضاء عليها فى النهاية، وإنشاء ظاهرة جديدة بدلا منها من نوع أرقى، هذه الظاهرة الجديدة تحوى هى الأخرى نقيضها الذى يؤدي إلى

(١) زكريا فايد، العلمانية، المرجع السابق، ص ٤٤ وما بعدها.

(٢) د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة من أفلاطون إلى ماركس، دار الثقافة للطبع والنشر، ١٩٧٥، ص ١٦٦. د. صوفى أبو طالب، دروس فى المجتمع العربى، المرجع السابق، ص ١١٢. د. مصطفى محمود، الماركسية والإسلام، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥، ص ١٠.

القضاء عليها، وإنشاء ظاهرة جديدة أخرى من نوع أرقى من سابقتها وهكذا، أى تتولى هذه المتناقضات دفع عملية التطور فى المجتمع.

كما عرفت الماركسية أيضا بالمادية التاريخية La Materialisme Historique فقد قام مؤسسها ماركس، بدراسة التاريخ دراسة تحليلية لمعرفة أسباب تطور المجتمعات، فتوصل إلى أن قوى الإنتاج المادى كانت دائما هى القوى الدافعة إلى تطور شكل المجتمعات.

وتتلخص فكرة النظرية الماركسية فى أن، طرق الإنتاج قد خلقت طبقتين متقابلتين فى المجتمع، إحداهما تمتلك وسائل الإنتاج، والأخرى ليس لها سوى عملها، وتسيطر الطبقة الأولى على الثانية، وتستغلها لتحقيق مصالحها، ومن ثم يكون الصراع بين هاتين الطبقتين الذى ينتهى بانتهيار الطبقة المستغلة وسيادة الطبقة الثانية، "المستغلة" إلى أن يظهر المجتمع اللاتبقى بنهاية الصراع ويتم ذلك بتحطيم رأس المال والعلاقات الرأسمالية التى أساسها الاحتكار والاستغلال، بأن تقوم الحكومة بنزع الملكية ووسائل الإنتاج وغيرها وتديرها لصالح الطبقة العاملة التى تتولى بدورها إعلان الدكتاتورية، وعندما تحقق الدكتاتورية المعلنة رسالتها وتقضى على البرجوازية، وتحقق المجتمع اللاتبقى تتحل الدكتاتورية وكذلك الحكومة تلقائيا ويكثر الإنتاج، ويأخذ كل فرد حسب حاجته ويعمل حسب قدرته فى مجتمع مثالى اشتراكى تؤمم فيه كافة موارد الإنتاج فينتهى الطمع وتسود الإنسانية ويصبح العالم دولة عالمية اشتراكية^(١).

(١) د. أميرة مطر، فلسفة السياسة، المرجع السابق، ص ١٦٨. طارق حجى، الشيوعية والأديان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠، ص ١٧ - ٢٠. د. صوفى أبو طالب، دروس فى المجتمع العربى، المرجع السابق، ص ١١٣ وما بعدها. محمد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، دار الشروق، الطبعة التاسعة، ١٩٨٨، ص ٥٦. د. مصطفى محمود، الماركسية والإسلام، المرجع السابق، ص ١٠. الشيخ محمد الغزالي، الإسلام فى وجه الزحف الأحمر، المرجع السابق، ص ٢١.

موقف الشيوعية من فكرة الدين :

تقوم الماركسية على أن المجتمع يتكون من بنيتين:

البنية السفلية أو التحتية أو الأساسية Infrastructure والبنية الفوقية أو العلوية Superstructure، وأن البنية التحتية هي قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج الموجودة في وضع وزمن معينين .

أما البنية الفوقية، فهي كل النظم الاجتماعية والسياسية والأفكار والمعتقدات والتقاليد والقوانين والأعراف والأديان الموجودة في وضع وزمن معينين ويرى مؤسسو الماركسية أنه لا وجود مطلق ومستقل للبنية الفوقية، وأن كل محتوياتها ما هي إلا انعكاس للبنية التحتية، أي أن الدين والثقافة والعرف والتقاليد والعادات والقوانين والنظم السياسية والاجتماعية هي مجرد انعكاس ونتيجة للبناء الاقتصادي (قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج)، وحيث أن قوى الإنتاج وعلاقاته تتغير، فإن مكونات البنية العلوية تتغير هي أيضا تبعا لذلك، وبالتالي فلا وجود حقيقيا للدين لأنه نتاج قوى الإنتاج وعلاقاته، أي أنه ليس إلا نتيجة للأوضاع الاقتصادية القائمة^(١) هذا هو موقع الدين في الفكر الماركسي، وقد كانت تصريحاتهم في أقوالهم عن الدين أكثر بلاغة وإيضاحا عن موقع الدين في نظريتهم، ولذا سنعرض لبعض منها فيما يلي:

"إن الدين أفيون الشعب، والدين وعى مزور عن العالم، فالإنسان هو الذى يصنع الدين وليس الدين هو الذى يصنع الإنسان، كما أن العجز والجهل هما المصدر المزدوج للأخلاق والدين، فالدين لا يتبعه إلا ضعاف العقل" كارل ماركس .

"إن الدين هو أفيون الفقراء، وهذا هو حجر الزاوية فى الفلسفة الماركسية جميعها من ناحية الدين، وتعد الماركسية الديانات جميعها

(١) طارق حجى، الشيوعية والأديان، المرجع السابق، ص ١٩ - ٢٠.

والكنائس وكل أنواع المنظمات الدينية آلة لرد الفعل البرجوازي الذي يستهدف الاستغلال بتحرير الطبقة العاملة" لينين .

"الإلحاد جزء طبيعي من الماركسية لا يفصل عنها" لينين .

"الماركسية هي المادية وهي من ثم معادية للدين" لينين .

"إن الحرب ضد الدين - وهو أفيون الشعب - تشغل مكانا هاما بين أعمال الثورة الثقافية، ويلزم أن تستمر هذه الحرب بإصرار وبطريقة منظمة" (١) .

"إن البحث عن الله لا فائدة فيه ومن العبث البحث عن شيء لم تضعه في مكان تخبئه فيه، وبدون أن تزرع لا تستطيع أن تحصد، وليس لك إله لأنك لم تزرعه بعد، والآلهة لا يبحث عنها، وإنما تزرع يخلقها البشر ويلدها المجتمع" لينين .

"الدستور والأخلاق والدين خدعة برجوازية تتستر من ورائها البرجوازية من أجل مطامعها" المانفستو الشيوعي .

"إننا لا نؤمن بالله ونحن نعرف كل المعرفة أن أرباب الكنيسة والإقطاعيين والبرجوازيين لا يخاطبوننا باسم الله إلا استغلالا ومحافظة على مصالحهم" لينين .

"الجهل والخوف هذان هما محورا كل دين" ميليه .

ومن تلك الأقوال تتضح فكرة هؤلاء عن الدين ومن ثم موقف الماركسية منه، الذي أحسن الشيخ محمد الغزالي التعبير عنه في الكلمات الآتية: "يعتقد الشيوعيون أن الحياة الإنسانية على ظهر الأرض هي الوجود البشري كله، وأنه كما جاء الإنسان من عدم فهو صائر إلى عدم، وأن فترة

(١) عن البرنامج الذي وضع للمؤتمر الدولي الشيوعي السادس الذي عقد ١٩٢٨ وأشار له، د. عبد الحليم محمود، فتاوى عن الشيوعية، دار المعارف بمصر، ١٩٧٦، ص ٩٢. محمد الغزالي، الإسلام في وجه الزحف الأحمر، المرجع السابق، ص ٥٢.

الإحساس من المهد إلى اللحد هي وحدها فترة العمل والجزاء، ثم يتحول الكيان الآدمي كله إلى ذرات أخرى متلاشية إلى غير عودة ويتبع هذه العقيدة، أنه لا ألوهية بتاتا وبالتالي فلا تورا ولا إنجيل ولا قرآن، وليست هناك تعاليم تصح نسبتها إلى السماء ٠٠٠ ومن ثم فالوحي كله خرافة لا أصل لها، والأنبياء عصابة من الكذبة، ولا مكان في الفكر الشيوعي بداهة لصور العبادات ولا لمعاني الحلال والحرام، والفضيلة والرذيلة كما يقررهما الدين ٠٠٠٠ كلا ليس لهذا الوجود صاحب ولا من وراءه هدف ٠٠٠ لقد خلق تلقائيا ومضى إلى مستقبله المجهول عشوائى الخطا معدوم الوجهة^(١).

ومن ثم تقوم الشيوعية فى مواجهة الدين على أسس ثلاثة هى:

أولا: أن المادة أزلية لم تخلق وبالتالي لا يوجد إله خالق للكون بما فيه.

ثانيا: أن الدين من اختراع العقل.

ثالثا: أن الدين أفيون الشعوب، أى مخدر لها ولاعب بعواطفها كى تتغاضى عن استغلال الطبقة الحاكمة أملا فى المثوبة بالعالم الآخر.

والمعروف أن هذه النظرية قد سقطت وانهار النظام الشيوعى فى الاتحاد السوفيتى، وغيره من الدول.

وذلك على حين لم نسمع يوما أن الدعوة لله وللدين قد خبت أو سقطت بل لم يخل زمن ممن يؤمنون به، ويدعون إليه.

(١) الشيخ الغزالى، الإسلام فى وجه الزحف الأحمر، المرجع السابق، ص ٢٠ - ٢١.

المبحث الثالث

العلاقة بين الدين والقانون فى الشرائع القديمة

تمهيد وتقسيم :

إن العلاقة بين كل من الدين والقانون جد وثيقة وقديمة، بدأت مع بداية نشأة القانون، إذ أن وحدة مصدرهما، "رجال الدين"، أدت إلى امتزاج قواعدهما وصعوبة فصلها وتمييزها، وكان الشعور بالزام قواعد القانون، يأتى نتيجة لاختصاص رجال الدين بإصدارها ونسبتها للآلهة.

ونتناول هذه العلاقة فى النقاط الآتية:

المطلب الأول: الأصل الدينى للقاعدة القانونية.

المطلب الثانى: دور رجال الدين فى نشأة القاعدة القانونية.

المطلب الثالث: آثار النشأة الدينية للقاعدة القانونية.

المطلب الأول

الأصل الدينى للقاعدة القانونية

لم يكن المجتمع البدائى على بدائيته فى غنى عن قواعد تنظم سلوك أفرادهِ وتفصل فيما يجد من منازعات بينهم أيا كان نوعها، ولم يكن عقل الإنسان البدائى يدرك أنه يمكن أن توجد قواعد قانونية وضعية متمثلة فى تشريعات وأعراف تتولى سلطة مختصة تقنينها، إنما كانت توجد مجموعة من القواعد الدينية والأخلاقية والعرفية يختلط بعضها ببعض ويعجز البدائى عن فصلها أو التمييز بينها أو حتى معرفة مصادرها، فلم يكن عقل البدائى آنذاك يدرك أن القانون يمكن أن ينشأ من القواعد العرفية التى تسود كل مجتمع، ولما كان لكل مجتمع دين وإله يتجه إليه بالعبادة ويشعر نحوه بالإكبار والإجلال، فقد كان البدائى ينسب كل ما حوله من ظواهر وأمور لا يعرف أسبابها لهذا الإله، ويعتبره مصدرا لكل ما يعجز عقله عن تبرير

وجوده، ولذا نسب ما يخضع له من قواعد تنظم سلوكه وتفصل في منازعاته للآلهة، ومن ثم كان الوحي الإلهي هو الصورة الأولى التي وجد عليها القانون في المجتمعات القديمة.

فلم يكن القانون في العصور الأولى إلا إرادة إلهية تصدر في كل قضية على لسان رجال الدين ... ولهذا ظهرت فكرة القانون الأولى في صورة حكم إلهي يوحى به إلى القضاة "كهنة أو رؤساء قبائل أو ملوك" عند الفصل في النزاع المرفوع إليه فينطق به على أنه إلهام ووحى من الآلهة^(١)، بل وصل أمر القانون القديم في نشأته الدينية إلى حد القول إنه: كان النتيجة المباشرة الضرورية للعقيدة، كان هو الديانة ذاتها مطبقة على علاقات الناس فيما بينهم^(٢).

ولقد توافرت لنا بعض المصادر التاريخية^(٣) التي تصف صورة القانون الأولى والتي يتضح منها أن الفكرة الأولى للقانون كانت تنحصر في صورة حكم إلهي يوحى به إلى الملك أو الحاكم أو القاضي عند الفصل في النزاع فينطبق عليه باعتباره إلهاماً ووحياً^(٤)، ومن ثم نظر الأفراد إلى القواعد التي تحكمهم على أنها تمثل الإرادة الإلهية، وتعبّر عن رغبة الآلهة موحية بتلك الرغبة إلى فئة خاصة منهم أوتوا القدرة على الاتصال بالآلهتهم والتعرف على مشيئتها هم رجال الدين، وبذلك نشأ القانون في أحضان

(١) د. عمر ممدوح مصطفى، أصول تاريخ القانون، مؤسسة المطبوعات الحديثة، ١٩٦٠، ص ٦٢.

(٢) فوستيل دي كولانج، المدينة العتيقة، ترجمة عباس بيومى: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠، ص ٢٥٧.

(٣) من هذه المصادر: منظومتا، هوميروس الشعريتان الشهيرتان "الإلياذة والأوديسة"، كتب بني إسرائيل، وبعض الآثار عن القبائل الصليبية أو الأارلندية القديمة. الآثار التي تركها قدماء المصريين وسكان بلاد العراق وإيران والهند.

(٤) على بدوى، أبحاث التاريخ العام للقانون، ج ١، تاريخ الشرائع، ١٩٤٧، ص ٢٧.

الديانة، سواء برد مصدره إلى الآلهة أو بقيام الكهنة ورجال الدين على تطبيقه على منازعات الأفراد.

وجدير بالذكر، أن رجال الدين فى نسبتهم لقواعد القانون إلى الآلهة، لم يكن ذلك إيهاما منهم للناس أو سخرية بهم، إنما ما تصوره هؤلاء أنهم يوحى إليهم بتلك القواعد فعلا عن طريق آلهتهم لتطبيقها على أفراد المجتمع، ومن ثم أحاط رجال الدين تلك القواعد بسياج منى التقديس والسرية جعلها مضمونة القبول من الأفراد، محفوظة فى صدور هؤلاء الكهنة أو كتاباتهم، لا يجوز لغيرهم الاطلاع عليها أو معرفتها، فقد كان العقل البدائى آنذاك قاصرا عن إدراك إمكانية نشأة القانون عن طريق القواعد العرفية التى تسود فى كل مجتمع والتى تستمد قوة إلزامها من رضاء الناس عنها وقبولهم لحكمها، ومن ثم لا نجارى رأى القائل بأن رجال الدين قد عمدوا إلى الزعم بأن الأحكام الصادرة منهم لحل ما يثور من نزاع إنما هى مبلغة إليهم عن طريق الوحي الإلهى، مع أنهم هم أنفسهم الذين تكفلوا بصياغة تلك القواعد ثم نسبتها زورا إلى الآلهة المزعومة، وذلك رغبة منهم فى الحفاظ على مكانتهم من ناحية وضمانا لطاعة الناس وخضوعهم لتلك الأحكام^(١) من ناحية أخرى.

وذلك لأن الكهنة كانوا فى هذا الموضوع شأنهم شأن بقية الأفراد يتصورون أن الأحكام التى ينطقون بها موحى بها إليهم فعلا عن طريق آلهتهم، وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: أن عقل البدائى آنذاك كان عاجزا عن إدراك نشأة القانون مما اعتاد الأفراد التعامل به فى حياتهم اليومية، وهو ما يعرف بالعرف.

ثانياً: أن رجال الدين فى إصدارهم للأحكام قد راعوا أن تكون تلك الأحكام مطابقة لما سبق أن أصدره فى الواقعات المتماثلة، وذلك خشية

^(١) د. عبد السميع عبد الوهاب أبو الخير، الوجيز فى تاريخ القانون، دار الكتاب الجامعى،

غضب الآلهة عليهم وانتقامها منهم إذا لم يلتزموا بما سبق أن أصدره من أحكام.

ثالثاً: اعتياد البدائي آنذاك نسبة كل ما حوله من ظواهر أو أمور غامضة إلى الآلهة باعتبارها قوى خفية قادرة المسيطرة ولم يكن أكثر غموضاً لدى البدائي من طقوس الصيغ القانونية في ذلك الوقت^(١) وكذلك لاعتقاده أن إرادة الآلهة هي المسيرة لكل شيء^(٢).

وسائل الاستدلال على آراء الآلهة :

كان رجال الدين دائماً في حاجة إلى وحي إلهي وإلهام جديد في كل نزاع يعرض عليهم على حدة، فلم يكونوا يطبقون قواعد عامة مكتوبة، وإنما كانوا يمثلون الوسيط بين أصحاب النزاعات والآلهة، ينقلون إرادة الأخيرة إليهم؛ ومن ثم، كانوا بحاجة لوسائل تمكنهم من فهم هذه الإرادة والاستدلال عليها.

وقد تعددت وسائل رجال الدين في الاستدلال على هذه الإرادة ومعرفة تلك الآراء.

واختلفت هذه الوسائل من مكان إلى آخر كما اختلفت في نفس المكان باختلاف الأزمنة، ومن هذه الوسائل:

أن العرب في الجاهلية كانوا يلجأون إلى التطير^(٣)، وضرب

(١) من هذا الرأي أيضاً: د. صوفى أبو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار النهضة العربية، ١٩٨٤، ص ٦٤. ومبادئ تاريخ القانون، دار النهضة العربية، ١٩٦٨، ص ٩٩، ١١٤. د. هشام على صادق، د. عكاشة عبد العال، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، الدار الجامعية، ١٩٨٦، ص ١١٠.

(٢) د. صوفى أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٣) التطير، ترك الطيور تطير ومعرفة اتجاهها يمينا أو شمالا، حيث كانوا يتفاءلون بمن تيمن من الطير ويتشاءمون ممن تيسر منها.

الاقْداح^(١) والاستقسام بالأزلام^(٢)، كلما هموا بأمر ما من الأمور كسفر أو تجارة أو زواج، أو اختلفوا على نسب شخص أو أمر قتيل أو تحمل دية... إلخ.

وعند قدماء المصريين: كانوا يستدلون على رأى الإله بطريقة خاصة، ورد شرحها، بأن: كان رجال الدين آنذاك يستدلون على رأى الإله "أمون" بأن يؤتى بالمتهم أمام تمثاله ويسرد رئيس الكهنة الوقائع أمامه، ثم يسأله عما إذا كان المتهم مذنباً أم بريئاً، فيهرز الإله رأسه بالإيجاب أو النفي، أو يحرك يده ويمسك بأحد كتابين مقدمين له، بأولهما: الاتهام الموجه للمتهم، وبثانيهما: الدفاع المدون عنه. فإذا أمسك تمثال الإله بالكتاب الأول "الاتهام" اعتبر المتهم مذنباً، أما إذا أمسك بالكتاب الثانى "الدفاع" كان المتهم بريئاً.

فإذا كان الجانى غير معروف من بين عدة متهمين، قدم المتهمون إليه، فيشير بيده على الجانى من بينهم، ويسمع صوته قائلاً: "هذا هو الجانى" فإذا أنكر المتهم كرر "أمون" اتهامه، وإن استمر فى الإنكار أعيد إلى السجن

^(١) القْداح، هى عيدان من نبع شجر للفسى والسهم، قد بحثت وملست، وجعلت سواء فى الطول، وكما تسمى القْداح، تسمى أيضاً الأزلام والأقلام. محمد شكرى الألوسى، بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، د.ت، ج ٣، ص ٥٨.

^(٢) معنى الاستقسام، طلب معرفة ما قسم لهم دون ما لم يقسم بالأزلام، وقد ورد أن الأزلام كانت عند العرب على ثلاثة أنحاء:

الأولى، قْداح الميسر وعددها عشرة، وهى، القذ والتوأم، والرقيب، والحلس، والناس، والمسبل والمعلى، والمنيح، والسفيح، والوعد.

والثانية لكل فرد، وهى ثلاثة، على أولها، مكتوب "افعل" وعلى الثانى "لا تفعل" وعلى الثالث "غفل"، فإذا أراد شخص أمراً، جعل القْداح فى خريطة وأدخل يده فيها، وأخرج أحد القْداح، فإن طلع قْداح "افعل" فعل، أو "لا تفعل" ترك، أو "غفل" أعاد الكرة حتى يخرج القْداح المكتوب عليه.

والثالثة، للأحكام، وهى عند الكعبة، يتحاكم إليه الناس فيما أشكل عليهم وكانت توجد عند كل كاهن وحاكم للعرب.

محمد شكرى الألوسى، بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ٣، ص ٥٦، ٥٨، ٦٧.

لتعذيبه حتى يعترف ثم يؤتى به إلى "أمون" فيقر أمامه بذنبه ويؤمن التمثال على ذلك الإقرار^(١).

وعند اليهود: كان كهنة اليهود قديما يستلهمون رأى الآلهة عن طريق حركات يأتى بها تمثال آلهتهم فيما يعرضونه عليه من أسئلة يجيب عليها بنعم أو لا، بحركات يتولى هؤلاء الكهنة تفسيرها وتبليغها للناس باعتبارها وحيا إلهيا^(٢).

وعند الرومان: كان الكهنة يلجأون لاستطلاع رأى الآلهة فى النزاعات المعروضة إلى استعمال صيغ وطقوس معينة، ابتدعها هؤلاء الكهنة واستأثروا بها لأنفسهم دون بقية المواطنين، وعن طريقها كانوا يتعرفون على آراء آلهتهم، فكان عندهم، أن الطقوس والاحتفالات جعلت لمعرفة رأى الآلهة، ومن ثم كانت المقولة الشهيرة لدى الرومان "الطقوس تخلق الحق وتحميه"^(٣) "Le Rite Créé le Droit".

(١) د. زكى عبد المتعال، تاريخ النظم السياسية والقانونية والاقتصادية على الأخص من الوجهة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٣٥، ص ٢٣٩ - ٢٤٠. د. عمر ممدوح، أصول تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ٦٣. د. مصطفى سيد صقر، فلسفة وتاريخ النظم القانونية والاجتماعية، مكتبة الجلاء الجديدة - المنصورة، ١٩٩٥، ص ١٢٦. والجدير بالذكر، أنه قد قيل فى تفسير حركات وأقوال التمثال فى هذه الحالة إن الإخصائيين فى الإجابة كانوا يتخذون لذلك خيوطا خفية، بل قد يعدون لذلك آلة ناطقة يخبئونها فى سفينة الإله. انظر: ديانة قدماء المصريين، تعريب سليم بك حسن، طبعة ١٩٢٣، ص ٨٨. وذكره د. عبد الحميد متولى، الدولة فى الإسلام، مشكلة السيادة وسلطات الدولة فى الإسلام، المجلد الثانى من سلسلة، التشريع الإسلامى والنظم القانونية الوضعية، دراسة مقارنة، يصدرها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بإشراف الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة يونسكو، ١٩٧٨، ص ٣٦.

(2) Ernest Renan, Histoire du Peuple d'israel, Tome Premier, Paris, 1927, P. 272. على بدوى، أبحاث التاريخ العام للقانون، المرجع السابق، ص ٣٤. د. فتحى المرفصاوى، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار النهضة العربية، ١٩٨٦، ص ٥١. د. صوفى أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ١٧٠.

(٣) د. صوفى أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١٠٨.

وغنى عن البيان أن معرفة رأى الإله فى الأديان السماوية كان يتم عن طريق الوحي .

وقد أمدتنا المصادر التاريخية، بما يوضح الأساس الدينى لفكرة القانون بصفة عامة لدى العديد من الشعوب، ومن ذلك:

بالنسبة للقوانين الشرقية :

١ - قانون تحوت^(١): فى مصر الفرعونية قدس الفراعنة الإله "تحوت" أول من وضع القوانين فى مصر اعتقاداً منهم أنه يوحى إلى ملوكهم بالقوانين، وكان الملوك الفراعنة يؤكدون ضرورة الامتثال لقوانينهم باعتبارها وحياً من الإله "تحوت" صادرة عنه بما له من سلطة إلهية وتشريعية .

٢ - قانون مانو^(٢) الهندى: وضعه الملك الإله "مانو" الذى صورته نصوص هذا القانون على أنه ابن الإله "براهما" وأنه هو الذى أوحى إليه بهذا القانون لإبلاغه إلى كبار الكهنة للحكم به .

(١) قانون تحوت، قانون فرعونى ينسب إلى الإله "تحوت" إله القانون عندهم . إذ أنه أول من وضع القوانين فى مصر، ويظهر من بعض الآثار أنه قد وضعها عام ٤٢٠٠ ق.م، بعد اكتشاف الكتابة . ولم يصل إلينا شئ من هذا القانون ذا الطابع الدينى، والذى كان سارياً فى القطرين "مصر العليا والسفلى" بفضل الملك "ميناً" الذى وحد البلاد ووحده ما يسرى فيها من قوانين . د. صوفى أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١٦٤ . د. عمر ممدوح، أصول تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١٨١ .

(٢) مانو، هو السلف الأسطورى الذى تسلسلت عنه جماعة المانوية، وهم، عند الهنود، الملوك المؤلهين الذين حكموا العالم وعددهم سبعة ملوك . ول ديوارنت، قصة الحضارة، ترجمة، زكى نجيب محمود، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨، مجلد ١، ج ٣، ص ١٦٣ . د. عمر ممدوح، أصول تاريخ القانون المرجع السابق، ص ٧٧ . د. ادوار غالى الذهبى، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، المكتبة الوطنية، الطبعة الأولى، ١٩٧٦، ص ١٧٥ وما بعدها . =

٣ - قانون حمورابى^(١): واحد من القوانين البابلية التى كانت سارية فى العراق موطن البابليين، وضعه الملك "حمورابى" أشهر ملوكهم آنذاك، باعتبار أن الإله "شماش" إله الشمس، هو الذى أوحى إليه بهذا القانون،

= د. مصطفى سيد صقر، فلسفة وتاريخ النظم القانونية، المرجع السابق، ص ١٦٣ - ١٦٤. وقانون مانو، كتاب شعري ضخيم، كتب باللغة السنسكريتية، لغة الهندو القدماء، يتكون من ٢٦٨٥ بيتا من الشعر، واختلف الباحثون فى تاريخ وضعه، "قبل الميلاد أم بعده" ويتضمن هذا القانون كل ما يتصل بسلوك الأفراد فى المجتمع الهندى منذ ولادتهم إلى ما بعد وفاتهم وما يقع عليهم من واجبات فى كافة مراحل حياتهم، دينية ومدنية، كما يشمل بيانا للقواعد القانونية وما يقترن بها من جزاء، كذلك، شمل الحكم الأخلاقية، وقواعد فنون الحرب والسياسة والتجارة، وقد جاءت هذه القواعد "دينية وقانونية وأخلاقية" مختلطة ببعضها دون فصل بينها. انظر: ول دي يورانت: قصة الحضارة، المرجع السابق، ترجمة، زكى نجيب محمود، الطبعة الثالثة، مجلد ١، ج ٣، ص ١٦٣، ١٦٤. د. صوفى أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١٦١. د. عمر ممدوح، أصول تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ٧٧. د. محمود سلام زناتى، بحث بعنوان، "شريعة منو" فى مجلة الدراسات القانونية، كلية حقوق أسيوط، ١٩٨٧، ع ١٠، ص ٢٠٩. د. مصطفى سيد صقر، فلسفة وتاريخ النظم القانونية، المرجع السابق، ص ١٦٣ وما بعدها.

(١) قانون حمورابى: يطلق على كتلة من الديوريت، ارتفاعها مترين وربيع المتر وقاعدتها ١٩٠ مترا، وتم العثور عليه عام ١٩٠١، ١٩٠٢، على يد بعثة أثرية يرأسها العالم Demorgan فى حفائر مدينة سوز "سوسة"، وقد كسر ثلاث قطع، ويشمل مائتين وخمسين مادة من القانون دونت فى ستة وأربعين عمودا، وقد شمل هذا القانون القواعد المتعلقة بكل فروع القانون، الذى يتميز بالعدالة ويمتاز بخلوه من الأحكام الدينية، رغم شكله الإلهى، باعتباره وحيا من الإله. انظر: ديلاپورت، بلاد ما بين النهرين، ترجمة محرم كمال، مكتبة الآداب بالجماميز، د. ت، ص ١٠٩. د. صوفى أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١٥٥ وما بعدها. د. عمر ممدوح، أصول تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ٧٥. د. عبد السلام الترماني، محاضرات فى تاريخ القانون، الطبعة الأولى، ١٩٦٤، ص ٥٣ وما بعدها. د. محمود السقا، أضواء على تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار النهضة العربية، ١٩٩١، ص ١٩٦. د. مصطفى سيد صقر، فلسفة وتاريخ النظم القانونية والاجتماعية، المرجع السابق، ص ١٥٧ وما بعدها.

وهو ما وضع من النقش البارز الذى بدا على كتلة الديوريت التى دون عليها هذا القانون لإله الشمس وهو يملئ هذا القانون على الملك^(١)، بل إن مقدمة هذا القانون ورد بها: "فى ذلك الوقت نادتنى الآلهة: أنا حمورابى، الخادم الذى سرت من أعماله ٠٠٠ والذى كان عوناً لشعبه فى الشدائد ٠٠٠ والذى أفاء عليه الثروة والوفرة ٠٠٠ لأمنع الأقوياء أن يظلموا الضعفاء وأنشر النور فى الأرض وأرعى مصالح الخلق"^(٢).

٤ - القانون السومرى: هو أول كتاب شامل من كتب القانون فى تاريخ العالم وضعه أعظم ملوك الدولة السومرية "أور - أنجور" ويرجع أصله الدينى إلى ما قاله فيه واضعه "أور - أنجور" "لقد أقمت أبداً الدهر صرح العدالة المستندة إلى قوانين شمس الصالحة العادلة"^(٣).

٥ - القانون اليهودى: كانت الأحكام الإلهية هى أصل القوانين اليهودى، لذلك كان الأفراد يحتكمون فى المنازعات إلى الكهنة لما يتمتعون به من سلطان كبير عند اليهود، فقد كانوا يجمعون بين سلطتى التشريع والقضاء بما أوتوا من قدرة على الوساطة بين الناس والآلهة لنقل إرادة الإله إلى الأفراد المتنازعين، حيث كان الإله وحده هو العالم بالقانون، وتصدر عنه الأحكام، ويستشير به الناس فى كل ما يهمهم من أمور، وكان الكهنة فى استطلاعهم لرأى الإله، يلجأون إلى الأصنام التى يحركونها، وعن طريق حركاتها، يتعرف الكهنة على الحكم المطلوب فى النزاع ويبلغونه للأفراد،

(١) د. حسن عبد الحميد، فكرة القانون الطبيعى الكلاسيكى ومفهوم القانون "الأساس الدينى للقانون"، دار النهضة العربية، ١٩٩٦، ص ١٩. ديلاپورت، بلاد ما بين النهرين، المرجع السابق، ص ١٠٩.

(٢) ول دي يورانت: قصة الحضارة، ترجمة زكى نجيب محمود، الطبعة الرابعة، ١٩٧٣، مجلد ١، ج ١، المقدمة.

(٣) ول دي يورانت: قصة الحضارة، ترجمة، محمد بدران، ١٩٧١، مجلد ١، ج ٢، ص ٢١، ٢٧ - ٢٨.

على أنه وحى إلهي^(١) وبعد ظهور الديانة اليهودية، كان الأفراد يلجأون إلى "موسى عليه السلام" لفض منازعاتهم باستطلاع رأى الرب، وكان الحكم يأتي عن طريق الوحي من الله على لسان "موسى عليه السلام" كما ورد بالكتاب المقدس^(٢).

وبذلك كان القانون اليهودي يتكون من تلك الأحكام الدينية الصادرة عن الإله.

ثانياً : بالنسبة للقوانين الغربية :

لم تقتصر نشأة القانون الدينية وارتباطه في صدوره بإرادة الآلهة على شعوب الشرق فقط - باعتباره مهد الديانات - إنما كان نفس الحال لدى شعوب الغرب أيضاً، ونوضح ذلك فيما يلي:

١ - القوانين اليونانية: كان القانون الإغريقي في نشأته الأولى دينياً أيضاً، أحكامه إلهية صادرة عن إله السموات "زيوس" Zeus. كما ادعى "مينوس" في أقريطش، والإله "أبوللو" كما ادعى "ليكرجوس" بين الأسبرطيين^(٣).

(١) د. صوفى أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١٧٠ وما بعدها. د. فتحى المرفاوى: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٤٧. ولدى يورانت: قصة الحضارة، ترجمة، محمد بدران، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣، مجلد ٢، ج ٣، ص ٥٢، ٥٤. Ernest Renan, Op. Cit., P. 272.

(٢) انظر: الكتاب المقدس، كتب العهد القديم والعهد الجديد، الجمعية البريطانية والأجنبية، ١٩٧١، سفر الخروج، الإصحاح، الثالث والثلاثون، الإصحاح التاسع عشر.

(٣) د. حسن عبد الحميد، فكرة القانون الطبيعى الكلاسيكى ومفهوم القانون، المرجع السابق، ص ٢٠. ديودور الصقلى فى مصر، القرن الأول قبل الميلاد، ترجمة، د. وهيب كامل، دار المعارف بمصر، ١٩٤٧، ص ١٦١.

فقد كانت القوانين عند اليونان - كشأن العديد من الشعوب - عادات مقدسة موحاة من الآلهة، إذ تصوروا إلهة للعدل تسمى "Themis" "تيمس" توحى بقواعد العدالة للقضاة فيما يعرض عليهم من منازعات، وكان يطلق على ما توحى لهم به من أحكام اسم "Thémistes" نسبة إليها، والأخرى تدعى "ديكى" "Dike"، وهى إلهة العدالة الوضعية^(١)، لهذه الآلهة وغيرها نسب اليونانيون قوانينهم، فكان القانون عندهم جزءا من الديانة، وكما قال أفلاطون: "إن إطاعة القوانين هى إطاعة الآلهة"^(٢).

٢ - شرائع الجرمان: كانت تقاليد هذه القبائل كغيرهم من وحى الآلهة أيضا وذات أسس دينية، فقد كان رجال الدين يتولون القضاء بما لديهم من قدرة على استطلاع رأى الآلهة لمعرفة أيام التقاضى وحفظ النظام داخل الجلسات، ومعرفة القاعدة القانونية واجبة التطبيق على النزاع، وإقامة دليل الدعوى، مكونين هيئة من بينهم لهذا الغرض تسمى "هيئة المشرعين" إلى جانب هيئة تختص بتطبيق القانون^(٣).

(١) د. عمر ممدوح، أصول تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ٦٤.

Sir Henry Maine. Ancient law. S.D. P. 4 et S.

د. صوفى أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١٨٢ - ١٨٣. د.

مختار القاضى، تاريخ الشرائع، دار النهضة العربية، ١٩٦٧، ص ٤٤ - ٤٥. ولدى

يورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، المرجع السابق، مجلد ٢، ج ٢، ص ٢٧.

(٢) فوستيل دى كولانج: المدينة العتيقة، المرجع السابق، ص ٢٥٨.

(٣) د. صوفى أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ٢٠٢ وما بعدها،

د. مختار القاضى، المرجع السابق، ص ١٠٥.

٣ - القانون الرومانى Le Droit Roman^(١) :

نشأ القانون الرومانى كغيره من القوانين نشأة دينية^(٢).

ورغم إنكار البعض^(٣) عليه هذه النشأة، ودفاعهم عنه باعتباره مـيز منذ البداية بين ال Fas وال Jus (الدين والقانون) إلا أننا نجده كغيره من

^(١) القانون الرومانى هو مجموعة القواعد القانونية التى نشأت وطبقت فى المجتمع الرومانى منذ نشأة مدينة روما (عام ٧٥٤ ق م) وحتى تدوينه فى القرن السادس الميلادى فى عهد الإمبراطور جستنيان فى مجموعات عرفت باسمه Institutes Des Justinien ويعتد أعظم ثروة فكرية وقانونية تركها الرومان للعالم قديما وحديثا. فقديمًا، حيث شملت الإمبراطورية الرومانية العالم القديم كله، وترامت أطرافها فى كافة أرجائه، فامتد قانونها ليحكم علاقات شعوب مختلفة ذات مدنات ولغات متنوعة لمناسبتها لظروف المجتمعات المختلفة لمرونة قواعده ودقة صنعته، فاكتمل بذلك صفة عالمية، وحديثًا، حيث يعتبر القانون الرومانى المصدر التاريخى لكثير من القوانين الوضعية الحديثة.

^(٢) ويحكى فى أساطيرهم عن أصل قانونهم، أن الملك نوما "Numa" أراد أن يهب شعبه قانونا فذهب إلى إحدى الغابات يستوحى رأى الإله، فقابل الإلهة "إغيريا" Egeria التى أملت عليه ذلك القانون. فوستيل دى كولانج، المدينة العتيقة، المرجع السابق، ص ٢٥٧. مختار القاضى، المرجع السابق، ص ٢٠. د. حسن عبد الحميد، فكرة القانون الطبيعى الكلاسيكى ومفهوم القانون، المرجع السابق، ص ٢٠.

^(٣) تزعم هذا الاتجاه الفقيه أهرنج Iherng وتبعه Kruger إذ ينكرا على القانون الرومانى نشأته الدينية، ويقررا أن الرومان قد فرقوا منذ البداية بين القانون والدين، وتميزت لديهم القواعد القانونية عن القواعد الدينية، يقول أهرنج: "وجد الفصل بين الدين والقانون عند الشعب الرومانى منذ بداية العصور الأولى، إذ حمل هذا الشعب معه التناقض بين ال Fas وال Jus الذى يعد المدخل إلى السمة المميزة لهذا الفصل ليؤكد أنه قد جاء ليحمل رسالته القانونية للعالم ٠٠٠ فالقانون الرومانى ليس له صبغة دينية على الإطلاق، والمادة الدينية لم تتدخل فيه، فالله والناس والدين والدولة، كانوا منفصلين مسبقا وأقيم لكل منهم حدوده الخاصة،

R. Von, Iherng, l'esprit du Droit Roman, Tome, (11) S. D. P. 267 - 268.

ويقول Kruger : اعتقدت الغالبية من القدماء أن القانون له أصل إلهى فى عهد الإمبراطورية، وأنه من هذه الفكرة نشأت تشريعات الرومان الأصلية، لكن الرومانيين لا يمكنهم أن يقبلوا كلية هذا الاعتقاد العام، فهم قد حددوا أصل القواعد الخاصة، بالعبادة أو الدين أو القانون ٠٠٠٠ والتشريع الرومانى كما يبدو من المراحل التاريخية له مصدره من =

سائر القوانين الأخرى فى نشأته الدينية، ولا أدل على ذلك مما ذكره الفقهاء الفرنسيون أنفسهم وما أكثرهم^(١) عن أصله الدينى .

فيقول "Paul Huvelin" فى هذه المرحلة من التطور، أصبحت القواعد القانونية المتأخرة غير متميزة من القواعد الاجتماعية الأخرى، فقد امتزجت كلها بالدين من هذا الالتباس الأولى للقانون مع الدين، ومن النشأة المتميزة نجد أكثر من أثر فى القانون الرومانى، كما نرى أصل نشأته، فالقانون متسم بسمات دينية للغاية، وال Jus لم ينفصل أدنى انفصال عن ال Fas . وهذا الذى حدد حجم الفروض الدينية، وقد تأكدنا أنه فى الأزمنة التاريخية لم يكن الانفصال كاملاً^(٢) .

ويقول "Raymond Monier" فى أول أمر الحضارة الرومانية لم يتميز القانون بوضوح عن الدين ويمكن أن يقال: إن الالتزام بقواعد القانون قد أنشأ جزءاً من الواجبات على عاتق المواطن الذى يرغب فى ممارسة

= أصل لاتينى، ومن هذا الأصل استخلصوا قوانينهم التى منحتها الروح الرومانية شخصية متميزة، وينسب القانون الرومانى القديم إلى السلطة التشريعية من الشعب .

Kruger. Histoire des Sources du droit Roman, 1894, P. 3, 4.

(١) ومن هؤلاء:

Paul Hovelin, Raymond Monier, Edouard Cuqu, Paul Frédéric Girard.

يقول Girard : كان لابد من الخلط بين القانون والدين عند الرومانيين ما دامت السلطات السياسية والدينية مجتمعة فى يد واحدة، وهذا بلا شك من تأثير التقاليد الماضية .

Paul Frédéric Girard. Manuel Élémentaire de Droit Roman, 1924, P. 1 et 2.

P. 15.

ويقول Cuqu : يكون أصل القانون ممتزجاً إلى حد ما بالدين والعرف، وهناك بعض الأحكام تقررت بواسطة الإرادة الشعبية، وتوجد ثلاثة أنواع للقواعد تكون مقررة بواسطة هذه الكلمات على التوالي، الدين - الأخلاق - القانون .

فالقواعد الموحاة بواسطة الآلهة إلى الملوك أو الكهنة هى الدين، وهى خاصة بالعبادة وعلاقات الأسرة، وهذه القواعد مشمولة بعقوبة أحياناً تكون عقوبة دينية لأنها تمثل غضب الآلهة، ثم وشيئاً فشيئاً استبعدت عندما فصل القانون عن الدين .

Edouard Cuqu. Manuel des institutions Juridiques des Roman, 1917, P. 5.

(2) Paul Huvelin. Cours élémentaire de droit Roman. tome (1) 1927, P. 9.

عقيدته، ويلعب الكهنة "الرؤساء الدينيون"، دورا هاما فى تطبيق وتغيير القانون^(١).

فقد كانت الديانة مختلطة بكل شىء، وكاد أن لا يوجد عمل من أعمال الحياة آنذاك لا تربطه صلة ما بالديانة، ونتيجة ذلك، كان كل شىء تقريبا خاضعا لقرارات الكهنة، فقد كانوا القضاة الوحيديين المختصين بنظر القضايا أيا كان عددها ونوعها مستوحين حلولهم من الآلهة، كان الإنسان يشعر دائما أنه يستمد العون من آلهته، ومن ثم من هؤلاء الكهنة الوسطاء بينهم وبينها، ومن ثم لم يكن كاهنا صالحا من لا يعرف القانون، ولا يمكن أن يعرف القانون غير الكاهن الذى يعرف الديانة، فكانوا الشارعيين والقضاة والحكام "عسكريين ومدنيين"، لأن القانون الذى توحى إليهم الآلهة يشمل كل تلك الأمور، بل إن ما تبقى من أقدم قوانين روما "القوانين الملكية" ينطبق فى أكثر الأحيان على العبادة بقدر ما ينطبق على علاقات الحياة المدنية، فقوانين المدينة هى مجموعة من الشعائر والفرائض الدينية والأدعية والنصوص الشرعية فى وقت واحد^(٢).

اختلفت قواعد القانون الرومانى بالدين إذن وكان الشرع والديانة شيئا واحدا واختص الملك بصفته رئيسا للديانات بتقرير القواعد الدينية القانونية طبقا لما يراه مطابقا لإرادة الآلهة، كما اختص بتفسير القانون باعتباره قاضيا فكان الدين والقانون متصلين لصدرهما من مصدر واحد واستنادهما إلى أصل واحد هو رغبة الآلهة^(٣).

وخلاصة القول أن القانون الرومانى آنذاك كان يستمد مصدره من تلك التقاليد المبنية بدورها على المعتقدات الدينية والمشمولة بجزاءات دينية

(1) Raymond Monier, Manuel élémentaire de droit Roman, Tome (I). 1945, P. 4.

(٢) فوستيل دى كولانج: المدينة العتيقة، المرجع السابق، ص ٢٤٠، ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٣) على بدوى، أبحاث التاريخ العام للقانون، المرجع السابق، ص ٩٨.

أيضا يوقعها الملك أو رب الأسرة، ومن ثم اتسمت النظم القانونية من زواج وطلاق وعق وتبني آنذاك بالسمة الدينية^(١).

تلك كانت أمثلة مختارة لبيان أصل القوانين الأولى، وقد رأينا أن كلها قد اشتركت في أصل واحد سواء كانت قوانين شرقية أو غربية، هو الأصل الدينى للقاعدة القانونية، ونسبة الأحكام إلى الآلهة واحتكار رجال الدين لمهمة القضاء والتشريع بين الناس، وشعور الفرد أن ما يتبعه من أحكام قانونية ليست إلا رغبة الآلهة.

وقد اختلفت الأزمنة التى انفصل فيها كل قانون عن قواعد الدين، وبدأت تتضح معالم مميزة للقاعدة القانونية عن القاعدة الدينية فبعضها وصل إلى تلك المرحلة فى زمن مبكر، وبعضها لم يلحق بتلك المرحلة إلا فى فترة لاحقة، وبعض القوانين لا زالت مصدرها الدين حتى اليوم، وأعنى بها الأديان السماوية التى أهتمت ببيان القواعد القانونية التى تنظم سلوك البشر إلى جانب قواعد العبادة، لا سيما اليهودية والإسلام. وأيا كان الأمر فقد اتضحت لنا العلاقة الوثيقة بين الدين والقانون، حيث اعتبر الدين مصدرا للقانون فى القديم، ولا زال يعتبر مصدرا أساسيا فى بعض الدول حتى الآن، كما سنرى.

(١) د. صوفى أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١٨٨ وما بعدها. و. الوجيز فى القانون الرومانى، سنة ١٩٦٥، ص ٣٣ - ٣٤. على بدوى، المرجع السابق، ص ٩٨. فوستيل دى كولانج: المدينة العتيقة، المرجع السابق، ص ٢٥٥ وما بعدها. د. محمد عبد المنعم بدر، د. عبد المنعم البدر: مبادئ القانون الرومانى تاريخه ونظمه، مطابع دار الكتاب العربى، ١٩٥٦، ص ٤٧ وما بعدها. د. عمر ممدوح، القانون الرومانى، دار المعارف، الطبعة السادسة، ١٩٦٧، ص ٩ وما بعدها من المقدمة. د. محمود السقا: دروس فى فلسفة القانون الرومانى، دار الفكر العربى، ١٩٨٠، ص ٤٤.

المطلب الثانى

دور رجال الدين فى نشأة القاعدة القانونية

أسهم رجال الدين فى تطور القاعدة القانونية بنصيب كبير فلم يعرف الإنسان تلك القاعدة إلا على أيديهم، فبعد أن كان لا يحتكم إلا إلى القوة فى أخذ حقوقه وحمايتها وممارستها فيما يعرف بقاعدة "القوة تنتشى الحق وتحميه" كان تأثير الأديان فى تنظيم سلوك الأفراد داخل المجتمع، حيث كان رب الأسرة هو رجل الدين الأول فى أسرته، وشيخ القبيلة هو أكبر كاهن فيها، وتولى أولئك إرشاد الناس إلى شعائر ديانتهم، عن طريق الوساطة بينهم وبين آلهتهم، ومن ثم نظر الناس إليهم على أنهم موحى إليهم من الآلهة، وأصبح كل رب أسرة وكل شيخ قبيلة حاكما مطلقا فى أسرته وقبيلته، وتولوا تنظيم حياة الأفراد فى المجتمع باسم الدين، وقد ساهم ذلك فى نشأة القاعدة القانونية على أيديهم، وتدرجوا بها من حكم إلهى يظن أنه موحى به من آلهتهم، إلى قاعدة عامة مجردة مصحوبة بجزاء، متبعين فى ذلك وسائل عدة.

وسوف نعرض دور رجال الدين فى نشأة القاعدة القانونية وتطورها فى النقاط الآتية:

أولا : أسباب الاحتكام إلي رجال الدين :

١ - التطور الاقتصادى والاجتماعى: اكتشف الإنسان الزراعة، فعرفت حياته الاستقرار، وبدأ يعمل لما تتطلبه هذه الحياة من ضرورة وضع قواعد تنظم حقوق كل فرد داخل الجماعة وواجباته تجاه أفرادها، وتحمي مصالحه فيها من اعتداء الآخرين، بعد أن ظهرت أهمية الفرد كعضو عامل فى الجماعة، ومن ثم بدأوا ينبذون القوة كحكم بينهم لما لها من مضار، ولعدم صلاحيتها بينهم بعد أن لحقهم تطور اجتماعى يتمثل فى الشعور بأهمية الفرد داخل الجماعة ونضج ضمائرهم التى أملت عليهم احترام حقوق كل فرد بينهم ومعاونة بعضهم البعض فى مجتمع يسوده السلام

بالاحتكام إلى رجال الدين بصفقتهم رؤساء لهم وترك ما يؤدى إليه القضاء الخاص من فوضى لا يقبلها المجتمع الجديد^(١).

٢ - قوة سلطان الدين على نفوس الأفراد فى ذلك الوقت: كان للدين أثر عظيم فى نفوس الأفراد فى ذلك الوقت، حيث كان يعتقد أن وراء كل ما فى الكون آلهة خالقة مسيطرة، ومن ثم يخشى غضب تلك الآلهة عليه، ويذهب فى إرضائها كل مذهب، وينسب لها كل ما يعجز عن فهمه وتفسيره، ولما كان رجال الدين يعدون وسطاء بين الشعب والآلهة، فقد ملكوا زمام الأمور فى مجتمعاتهم، وبوأهم الشعب أعلى مكان بصفقتهم موحى إليهم. ومن ثم لجأ إليهم للحكم فى أمور حياتهم، ولم يشأ الأفراد الخروج على تعاليمهم خشية غضب الآلهة فرضوا بأحكامهم وظلت حاجتهم إليهم مستمرة لاحتفاظ الكهنة بصيغ الطقوس والأدعية سواء الدينى منها، أو القانونى سرا بينهم لا يجوز للأفراد معرفته، أو يحاول أحد تفسير تلك الصيغ غيرهم.

وفى تفسير نسبة رجال الدين القانون للآلهة قيل: "وهؤلاء إما أنهم قدروا أن الفكرة التى يكون من شأنها أن تفيد جمهرة الناس فكرة رائعة وإلهية تماما، وإما أنهم رأوا أن الشعب يكون أكثر خضوعا للقوانين لو اتجه ببصره صوب عظمة وقوة الذين يعزى إليهم وضع هذه القوانين"^(٢).

٣ - اختلاط قواعد القانون بقواعد الديانة: نظرا لما حظى به رجال الدين من مكانة فى المجتمع حيث جمعوا فى أيديهم بين أمور الحكم وأمور الدين، فلم يستطع هؤلاء التفرقة بين كونهم حكاما وكونهم رجال دين، ومن ثم اختلطت قواعد تنظيم السلوك والمعاملات بقواعد الدين، ولأن صيغ

(١) د. صوفى أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، المرجع السابق، ص ٦٣.

ومبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١٠٤. د. محمد عبد الهادى الشقنيرى، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار النهضة العربية، ١٩٨٥، ص ٩١. د. مصطفى سيد صقر، فلسفة وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٢) ديودور الصقلى فى مصر، المرجع السابق، ص ١٦٢.

وطقوس الأدعية والصلوات الدينية كانت متشابهاة مع صيغ وطقوس التصرفات القانونية فلم يقتصر دور رجال الدين على حد اختصاصهم بها بل استثنأهم بهذا الاختصاص عن طريق ضربهم سياج من الكتمان والسرية على تلك الصيغ والطقوس لا يجوز لغيرهم الاطلاع عليها، ومن ثم كان لابد للأفراد من اللجوء إليهم ليحكموا فيما يثور بينهم من نزاعات كجهة اختصاص وحيدة فى المجتمع آنذاك، بالإضافة إلى اعتبار كثير من الأفعال متعلقة بالدين كمسائل الزواج والزنا وغيرهما، ومن ثم لا يوجد من يختص بها سوى رجال الدين^(١).

ثانيا : وسائل رجال الدين لإلزام الناس بالقواعد التى يحكمون بها :

لم تكن القواعد التى يحكم بها رجال الدين سوى ما نشأ بين الأفراد من عادات وتقاليد وأعراف، وما ارتضوه بينهم من قواعد عادلة تقبلها ضمائرهم، وقد كانت أشبه بأحكام المحكمين فى وقتنا الحاضر لا يترتب على مخالفتها وعدم الالتزام بها عقوبة ما، بل كان الأمر متروكا لاختيارهم، لهم أن ينفذوا تلك القواعد أو يتركوها مفضلين عليها القوة لأخذ حقوقهم.

وكان الباعث الوحيد على التزام الناس بتلك القواعد هو خوفهم من غضب الآلهة، وما يتمتع به مصدرها تلك القواعد من مكانة بين الأفراد، ومن ثم كان لابد لرجال الدين أن يبتدعوا وسائل تضمن التزام الناس بتلك القواعد وتنفيذهم لها، ولم تكن تلك الوسائل سوى أنواع من الجزاءات قررها هؤلاء لضمان نفاذ تلك القواعد، منها ما هو جزاء دنيوى حال وقوع فى الحياة الدنيا أو جزاء أخروى يؤجل للآخرة.

١ - جزاءات العالم الآخر: لجأ رجال الدين لضمان الالتزام بما يصدرونه من أحكام إلى وسيلتين، هما:

(١) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١٠٥ - ١٠٦. د. محمود السقا: فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار النهضة العربية، ١٩٧٥، ص ٥٣. د. مصطفى سيد صقر، فلسفة وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ١٢٢ - ١٢٤.

الأساطير: كانت الأساطير أحد العوامل التي ساهمت في تكوين العقيدة الدينية عند الإنسان، والتي بدورها أوجدت بداخلهم وازعاسا نفسيا ضمن احترام الأفراد لما يصدره الكهنة من أحكام، اعتقادا في عقاب الآخرة الذي توقعه الآلهة على المخالفين وثوابها الذي تنثب به الطائعين، فكانت الدافع وراء طاعتهم لتلك القواعد واحترامها.

ولكن هذا الوازع لم يكن يمنع بعض الأفراد من الخروج على حكم القانون وتصفية منازعاتهم بالقوة بعيدا عن حكم القانون، لذلك لجأ رجال الدين إلى وسيلة إيجابية لتحقيق التزام الناس بتلك القواعد، هذه الوسيلة هي:

المحرمات: في مرحلة تالية تطور دور الكهنة إلى مرحلة إيجابية فقرروا تحريم إتيان بعض الأفعال، كتحریم القتال في أوقات معينة من السنة، وتحريم إقامة الشعائر الدينية في بعض الأوقات أيضا، كما حرمت بعض الأفعال تحريما نهائيا مستمرا، كالزنا بالمحارم، والقتل عن طريق السحر^(١).

٢ - الجزاءات الحالة التي توقع في الحياة الدنيا :

ومن الجزاءات التي كان يوقعها رجال الدين لضمان التزام الأفراد بما يصدرونه من أحكام:

أ - الطرد: كان إحدى العقوبات التي توقع على من يخالف الأحكام التي يصدرها الكهنة، أو يخرج على عادات وتقاليد الجماعة من أفرادها، وبمقتضاه يطرد رب الأسرة من حظيرة الديانة كل من يخرج على قواعد السلوك في الجماعة، فيصبح طريدا مهدر الدم، مباح المال، لا تجوز مساعدته أو التعامل معه، ويحرم من كل حقوقه تجاه الجماعة.

(١) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١٠٩ - ١١٠. د. فتحي المرصفاوى: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٥٤. د. عبد الهادى الشقنقى: المرجع السابق، ص ٩٧ - ٩٨.

ولا زالت آثار هذا النظام ماثلة فى الشرائع التى استمدت قواعدها القانونية من الدين مثل عقوبة الحرمان فى القانون اليهودى التى تطبق على كل من يرتكب بعض الجرائم .

والمرتد فى الشريعة الإسلامية يطرد من جماعة المؤمنين وتطلق منه زوجته بعد الحكم عليه بالردة^(١) .

ب - الرهان: لجأ الكهنة إلى هذه الوسيلة كضمان لتنفيذ أحكامهم حيث كانوا يعمدون إلى طلب مبلغ من المال، أو تقديم كفيل شخصى ملئ من طرفى النزاع قبل النطق بالحكم، فإذا صدر الحكم لصالح أحد المتنازعين تمكن من استيفاء حقه من المال المرهون أو من الكفيل، وقد ترك هذا النوع من الجزاء أثره فى القوانين القديمة والمعاصرة، فدعوى الرهان فى القانون الرومانى من آثار تلك الفكرة، ونظام العربون فى القوانين المعاصرة من آثارها أيضا كضمان لتنفيذ التزامات المتعاقدين وكذلك نظام تقديم كفلاء النفس والمال^(٢) .

ج - توثيق الاتفاق باليمين: من الوسائل التى لجأ إليها الكهنة لضمان تنفيذ الأفراد لأحكامهم "اليمين" حيث كان الأفراد فى "حالة الالتزامات الفردية"، يقسمون بآلهتهم أمام الكهنة على تنفيذ التزاماتهم، وكذلك كانت الجماعات فى "حالة العلاقات الجماعية"، تقسم يميناً بالآلهة على تعهدها بتنفيذ التزاماتها، وكان هذا القسم عند نشأة الالتزام ضماناً يزيد فى قوة الاتفاق، ويحمل الأفراد على تنفيذه خوفاً من غضب الآلهة إذا ما حنثوا فى

(١) د. فتحى المرفصاوى: المرجع السابق، ص ٥٦. د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١١١ - ١١٢. وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٦٨. د. عبد الهادى الشقنقى: المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٢) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١١٣. وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٦٩. د. فتحى المرفصاوى: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٥٧ - ٥٨. د. الشقنقى: المرجع السابق، ص ٩٩ - ١٠٠.

يمينهم، أى أن الاتفاق يستمد قوته الملزمة من ذلك القسم الدينى، ولم يقف دور القسم عند حد نشأة الالتزام فقط بل لجأ إليه الكهنة كذلك كوسيلة للإثبات فى الدعوى أيضا، كذلك استعمل القسم أيضا عند لجوء الأفراد للكهنة لحل ما يثور بينهم من منازعات حيث يقسم الأطراف على قبول الحكم الصادر من رجال الدين وتنفيذه، ولا زال أثر هذه الوسيلة موجودا فى القوانين المعاصرة، يتمثل فى حلف الأفراد اليمين عند أداء الشهادة أمام جهات القضاء، وفى إثبات بعض الديون يسيرة القيمة^(١).

د - التنفيذ المباشر: وقد لجأ الكهنة أيضا إلى وسيلة أكثر ضمانا وفعالية من الوسائل السابقة فى إنتاج أثرها، وفيها يصحب رجل الدين الدائن إلى منزل المدين، ويستولى على بعض أمواله ثم يقوم ببيع تلك الأموال ليوفى دين الدائن من ثمنها، ولا يستطيع المدين أن يعترض على رجل الدين لما له من مكانة وسطوة عندهم، ويذكر أن هذا النظام يعد أساسا لنظام الحجز على مال المدين الذى تعرفه القوانين المعاصرة^(٢).

وقد يقوم رجل الدين بالوفاء بحق الدائن من ماله الخاص ثم يحل محل المدين فى المطالبة بالدين وفى هذه الحالة لا يستطيع المدين أن يماطل فى أداء حق رجل الدين خشية غضب الآلهة، ويذكر أن هذه الفكرة هى الأصل التاريخى لنظام حوالة الحق الموجود فى القوانين الحالية^(٣). وكان الكهنة فى بعض الشعوب ينصحبون الدائن بملازمة دار المدين

(١) د. فتحى المرفصاوى: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٥٦ - ٥٧. د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١١٢ - ١١٣. وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٦٩. د. الشقنقى: المرجع السابق، ص ١٠٠. د. هشام صادق، د. عكاشة عبد العال: المرجع السابق، ص ١١٨.

(٢) د. فتحى المرفصاوى: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٥٨. د. صوفى أبو طالب: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٦٩.

(٣) د. صوفى أبو طالب: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٦٩. ومبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١١٣ - ١١٤. د. فتحى المرفصاوى: المرجع السابق، ص ٥٨.

والامتناع عن الطعام حتى يوفى له دينه، وهى وسيلة فعالة من الناحية الإنسانية^(١).

ومن ثم فقد استطاع رجال الدين أن يوفروا من وسائل الجزاء ما كان يضمن للقاعدة القانونية الالتزام من جانب الأفراد لفعالية الجزاءات التى اقترنت بها.

ثالثا : مراحل تطور القاعدة القانونية على يد رجال الدين :

مما تتبعناه فيما بذله رجال الدين بالنسبة للقاعدة القانونية، يمكننا إيجاز هذه المراحل فيما يلى:

١ - مرحلة الحكم الإلهى: كان رجال الدين يبحثون ويتشاورون فى القاعدة القانونية التى يجب تطبيقها فيما يعرض عليهم من منازعات، فلا يجدون أمامهم سوى ما درج عليه الناس من عادات وتقاليد وأعراف استقرت بينهم ورضوا بحكمها، فيحكمون بها الناس تلك الأحكام إلى الآلهة فاتخذت القاعدة القانونية شكل الحكم الإلهى الذى يستند فى مصدره إلى وحي الآلهة، ولذلك كان رجال الدين يستطلعون رأى الآلهة فى كل نزاع على حدة، ويصدرون الحكم بوصفه حكما إلهيا.

٢ - مرحلة السوابق القضائية: أدت بساطة ظروف المجتمع الاقتصادية والاجتماعية فى ذلك الوقت وقلة حجم العلاقات بين أفرادها إلى تكرار وقوع نفس الأحداث التى تعرض على رجال الدين لاستطلاع رأى الآلهة، فكان طبيعيا أن تتشابه الأحكام التى تصدر فى النزاع مع مثيلاتها التى صدرت فى نزاع مماثل أى تكررت أحكام رجال الدين فى الوقائع المتشابهة، نظرا لأن سلطات القضاء والتشريع والتنفيذ كانت فى يد واحدة هى يد رجال الدين، ولميل الإنسان لتكرار ما ألفه واعتاده فى حياته والخوف

(١) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١١٣. وتاريخ النظم: المرجع السابق، ص ٦٩. د. هشام صادق، د. عكاشة عبد العال: المرجع السابق، ص ١١٨.

مما لم يألفه أو يعتاده، ولإيمان الناس وعلى رأسهم رجال الدين، أن تلك الأحكام ما هي إلا رغبة الآلهة موحى بها إليهم، فيجب من ثم الحرص على الالتزام بها وعدم تغييرها في الوقائع المتشابهة خوفاً من غضب الآلهة وسخطها عليهم. وبذلك كان الحكم القضائي يؤسس على السابقة القضائية أى ما سبق أن قضى به في النزاع المماثل^(١).

٣ - مرحلة الصيغ القانونية العامة المجردة: ترتب على تماثل الوقائع المعروضة على رجال الدين تماثل الأحكام الصادرة منهم بصددھا، وبالتالي إعلان الحكم القضائي في صورة صيغ معينة ذات أسلوب وجيز سهل وعبارات رتيبة سميت بالعبارات المأثورة، وبمرور الوقت وتكرار تلك العبارات أصبحت أقوالاً مأثورة يردها الناس في سهولة؛ ويتناقلها الخلف عن السلف، تتردد باحترام وقُدسية شديدين حتى صار الحكم القضائي يستمد قوته من تلك الصيغ والعبارات، وحلت قاعدة "Le Rite Crée le droit" "الصيغ والطقوس تنشئ الحق وتحميه"، محل القاعدة القديمة "القوة تنشئ الحق وتحميه" وبمضى الزمن نسي الناس الظروف والوقائع التي صيغت فيها تلك العبارات، وظلت الصيغ تتردد بينهم فأصبحت قيمتها نابعة من ذاتها وصارت قواعد عامة مجردة، وإن ظل أصلها إرادة الآلهة، أى أنها تستمد قوتها من أصلها الديني^(٢).

وبذلك أصبح رجال الدين صانعي القانون في ذلك الوقت، فاختلطت القواعد القانونية بقواعد الدين.

(١) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١٠٠ - ١٠١. وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٦٥ - ٦٦. د. محمود السقا: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٨١. د. فتحى المرصفاوى: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٥٢ - ٥٣. د. هشام صادق، د. عكاشة عبد العال: المرجع السابق، ص ١١٣.

(٢) د. فتحى المرصفاوى: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٥٣ - ٥٤. د. محمود السقا: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٨٢. د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١٠١ - ١٠٢. فوستيل دى كولانج: المدينة العتيقة، المرجع السابق، ص ٢٥٩ - ٢٦١.

المطلب الثالث

آثار النشأة الدينية للقاعدة القانونية

بيننا كيف نشأت فكرة القانون ورأينا أن القانون قد نشأ فى أحضان الديانة، وأن الحكم الإلهى هو الصورة الأولى التى ظهر عليها القانون . وقد ترتب على هذه النشأة الدينية عدة آثار أهمها ما يلى :

١ - الطابع الدينى لقواعد الإثبات والجزاء وإجراءات سير الدعوى :

ترتب على النشأة الدينية للقانون أن رجال الدين قد لجأوا فى كثير من المجتمعات القديمة إلى اتباع قواعد للإثبات ذات طابع دينى، "كنظام المحنة" الذى عرفته أكثر الشعوب القديمة^(١)، على أساس أن الآلهة ستبدى رأيها بالوقوف إلى جانب المظلوم، كما هو الحال أيضا فى نظامى المبارزة والمصارعة أى مواجهة الخصمين فى ساحة المحكمة للمبارزة، وستظهر الآلهة رأيها بمعاونة صاحب الحق . كذلك حلف اليمين كوسيلة للإثبات عن طريق القسم بالآلهة، وقد شاعت هذه الوسيلة فى الشعوب القديمة ولا زالت فى الشرائع المعاصرة حتى الآن^(٢).

وقد أثرت النشأة الدينية لقواعد القانون على نظام الجزاء كذلك، حيث اتخذ طابعا دينيا، فنجد رجال الدين فى كثير من الشرائع يوقعون جزاءات دينية على المذنبين، كجزاء الطرد من حظيرة الديانة، أو استئزال لعنة الآلهة، كما هو الحال فى القانونين الرومانى والجرمانى .

ونجد الشرائع السماوية كذلك تطبق عقوبات ذات طابع دينى كما هو الحال فى القانون اليهودى الذى يطبق عقوبة الحرمان فى بعض جرائم القتل والضرب والجرح .

(١) كالقانون الإنجليزى واليهودى والإغريقى، وشريعة بابل وأشور .

(٢) د . صوفى أبو طالب: تاريخ النظم القانونية، المرجع السابق، ص ٧٥ . د . عبد الهادى الشقنقى: المرجع السابق، ص ٨٨ - ٨٩ . د . مصطفى سيد صقر، فلسفة وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ١٣٣ - ١٣٤ .

كما توقع الشريعة الإسلامية جزاءات دينية إلى جانب الجزاءات الدنيوية الحالية، فتوقع جزاءات الكفارات، بالإضافة إلى الثواب والعقاب فى الآخرة^(١).

كما اتسمت قواعد الإجراءات بالشكلية المطلقة كأثر لنشأة القانون الدينية فى بعض القوانين حيث يجب اتباع طرق معينة لأداء الطقوس الخاصة بكل نزاع وإلا تعرض الحق للإهدار فى حالة عدم اتباع تلك الشكلية حرفياً، بالإضافة إلى تطلب إجراءات خاصة لصحة سير الدعوى أمام القضاء تنسم بالشكلية المطلقة التى يجب اتباعها بدقة ويتعرض الحق للضياع فى حالة الإخلال بتلك الشكلية سهواً أو خطأ، ونجد هذه الشكلية واضحة فى القانون الرومانى^(٢).

٢ - طبيعة سلطة الحاكم: ترتب على نشأة القانون نشأة دينية أن اعتبرت قواعده وحيا من الآلهة وتنفيذها ما هو إلا تنفيذ لرغبات الآلهة، ومن ثم أصبحت سلطة الحاكم فى شعبه مستمدة من إرادة الآلهة فهى التى تعطيه الملك، وتحاسبه عن أعماله، وتعزله من منصبه، ولا يجوز من ثم للشعب محاسبته عن أعماله، أو ممارسة أى من اختصاصات الملك أو

(١) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١١٦ - ١١٧. وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٧١. د. فتحى المرفصاوى: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٦٣ - ٦٤. د. عبد الهادى الشقنقى: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٨٨ - ٨٩. د. مصطفى سيد صقر، فلسفة وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ١٣١ - ١٣٢.

(٢) وقد ورد تمثيل لذلك ذكره جايوس فى "نظم جايوس" ٤، ١١ أنه إذا فرض أن دعوى رفعت بسبب قطع الكروم vitibus وتكلم المدعى actor فى دعواه عن الكروم vitibus فإنه يخسر دعواه لأنه باعتباره مدعياً، كان يجب عليه أن يذكر لفظ الأشجار، لأن قانون الألواح lex duodecim tabularum الذى تستند إليه الدعوى المتعلقة بقطع الكروم تكلم بصفة عامة بلفظ الأشجار التى تقطع Actio arboribus succisis. فوستيل دى كولانج، المدينة العتيقة، المرجع السابق، ص ٢٦١. د. صوفى أبو طالب: أبحاث فى مبدأ سلطان الإرادة فى القانون الرومانى، دار النهضة العربية، ١٩٦٤، ص ١٨ - ٢٠. د. فتحى المرفصاوى: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٦٤.

المساهمة فى اختياره أو عزله، فالحاكم إله أو ممثل للإله أو مفوض من الإله. وبالتالي ليس للشعب أن يجرؤ على المساس به، فهم لا يعرفون مبدأ "الأمّة مصدر السلطات" إنما كان التفويض الإلهى هو أساس سلطة الحاكم التى يستمد منها صلاحياته وسيادته فى شعبه، وقد ظهرت هذه السلطة فى كثير من الشعوب القديمة، فكان التفويض الإلهى أساسا لسلطة الفراعنة فى مصر، والملوك فى بابل، والحاكم فى بلاد الإغريق والرومان.

وتعتبر هذه الظاهرة أساسا لنظرية الحق الإلهى فى الحكم التى عرفها القانون الدستورى، وعند اليهود، مارى "موسى عليه السلام" ومن تبعه من ملوك اليهود سلطتهم السياسية باعتبارهم أنبياء من عند الله، وبعد ظهور المسيحية واعتبارها دينا رسميا للإمبراطورية الرومانية، اعتبر أباطرة الرومان رسلا وقديسين.

وكان بعض ملوك أوربا يحكم باسم الدين ويتم تتويجه بواسطة رجال الدين المسيحى فى العصور الوسطى^(١).

٣ - قدسية قواعد القانون: لما كان القانون تعبيراً عن إرادة الآلهة ومشيتها تنبها رجال الدين ليقوموا بتطبيقها بين عامة الناس، فقد حظيت قواعده بالقدسية والإجلال التامين شأنها فى ذلك شأن قواعد الدين، وقد أخذت هذه القدسية مظهر الصيغ المحفوظة كصيغ الأدعية يرتلها رب الأسرة ويتناقلها الأبناء عن الآباء وقت أن كان القانون لم يكتب بعد، وبعد كتابته أخذ مكانه فى الكتب المقدسة مع الأدعية والاحتفالات والشعائر^(٢).

(١) د. صوفى أبو طالب: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٧٢. ومبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١١٨ - ١١٩. د. فتحى المرفصاوى: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٦١. د. الششقيرى: المرجع السابق، ص ٨٢ - ٨٣. د. إدوار غالى: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، المرجع السابق، ص ٧٨. د. مصطفى سيد صقر، فلسفة وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٢) فوستيل دى كولانج: المدينة العتيقة، المرجع السابق، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

وقد تمثلت تلك القدسية فيما يلي:

أ - ثبات قواعد القانون آنذاك وعدم جواز تعديلها إلا من مصدرها: لأن الآلهة هي مصدر تلك القواعد، فالتعديل يجب أن يكون عن طريقها، وليس من الضروري أن يرتبط التعديل بتغير ظروف المجتمع، إنما إذا وجد رجال الدين أنه توجد حاجة ماسة إلى تعديل تلك القواعد فإنهم يبقون عليها ويجرون هذا التعديل بقانون آخر تحت اسم تفسير القانون دون تصريح بتعديل القانون القائم^(١).

فقد كان تـبـدـيـل أو تـغـيـيـر القانون غير وارد آنذاك لأن فيه إتـلـافاً للقانون بإتلاف الصورة المقدسة التي نزل بها على الناس.

ويختص رجال الدين وحدهم باحتكار تفسيره ومعرفة قواعده وكيفية تطبيقها، أى كان هذا التعديل لا يتم إلا بصعوبة بالغة وفي حالات نادرة يقدر رجال الدين أهميتها. ونجد ذلك واضحاً في الشرائع السماوية كالشريعة الإسلامية، حيث أنه بوفاة الرسول (ص) وانقطاع الوحي انتهى زمن النسخ وأصبحت الأحكام الأساسية المتعلقة بالعبادات والعقائد أحكاماً نهائية لا يجوز تعديلها أو تبديلها، إنما ما يتعلق بالأحكام الجزئية فى المعاملات، والتي تركها الشارع لظروف المجتمعات المختلفة فإنها قابلة للتعديل لمجاراة ما يطرأ على ظروف المجتمع من تغيير تقتضيه طبيعة ظروف الحياة المتغيرة^(٢).

(١) فقد ظلت القوانين الملكية إلى جانب قانون الألواح، وقوانين دراكون إلى جانب قوانين صولون، جاء فى مرافعة لإيسايوس "رجلان يتنازعان ميراثاً"، كل منهما يدعى أن قانونا ما فى صالحه، والقانونان متناقضان متناقضاً مطلقاً ومقدساً على السواء. فوستيل دى كولانج، المرجع السابق، ص ٢٥٨ وما بعدها. د. إدوار غالى: المرجع السابق، ص ٧٨ - ٧٩.

(٢) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، ص ١٢٢ - ١٢٣ وتاريخ النظم، ص ٧٢. د. فتحى المرفصاوى: تاريخ النظم، ص ٦١ - ٦٢. د. الشقنقى: المرجع السابق، ص ٨٣ - ٨٤.

ب - سرية قواعد القانون: اعتبر القانون جزءا من الدين واختص رجال الدين وحدهم بمهمة وضع قواعده وتطبيقه على المنازعات تنفيذاً لإرادة الآلهة، ومن ثم فقد أضفوا على قواعد القانون ما أضفوه على قواعد الدين من سرية، واحتفظوا بطقوسه وصيغته سرا محفوظاً في الصدور أو مدونا في سطور شأنها شأن طقوس وصيغ الدين، لا يجوز لغيرهم الإطلاع عليها حماية لها من أى تبديل أو تعديل اتقاء غضب الآلهة ومن يحاول من الأفراد سماع تلك الطقوس أو تلاوتها أو الإطلاع عليها أصابته الآلهة بكوارث جمة.

تطبيقاً لذلك، فإن الهنود قد حرّموا سماع أو تلاوة شيء من الكتب المقدسة أمام بعض طبقات الشعب.

وأحاط كهنة الإغريق والرومان قانونهم بسرية تامة حتى إن إجراءات رفع الدعاوى لم يكن يعلمها سوى الكهنة وحدهم، بما في ذلك أيام التقاضي وإجراء المعاملات.

والجدير بالذكر، أن الشريعة الإسلامية لم تسلك ذلك المنهاج إنما اتخذت كل سبيل لنشر تعاليم الدين الإسلامي في العبادات والمعاملات^(١).

٤ - احتكار رجال الدين لوضع وتطبيق القانون: نتج عن نشأة القانون نشأة دينية واعتباره جزءاً من قواعد الدين أن انفرد رجال الدين بوضع قواعده وتفسيرها وتطبيقها، أى مثلوا السلطات الثلاث في المجتمع "التشريعية - القضائية - التنفيذية" وقد تسبب هذا في إعلاء شأنهم بين الناس.

(١) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، ص ١٢٣، وتاريخ النظم، ص ٧٢ - ٧٣.
د. الشافعى: المرجع السابق، ص ٨٥ - ٨٦. د. فتحى المرصفاوى: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٦٢. د. إدوار غالى: المرجع السابق، ص ٨٠. د. هشام صائق، د. عكاشة عبد العال، المرجع السابق، ص ١٢٢ - ١٢٣. د. مصطفى سيد صقر، فلسفة وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ١٣٤ - ١٣٥.

ومن ثم فقد اختلطت قواعد الدين بقواعد القانون باعتبار وحدة مصدرهما، فكانت صيغ وطقوس الأدعية والعبادات الدينية متشابهة مع صيغ وطقوس التصرفات القانونية التي أحاطها رجال الدين بهالة من السرية والكتمان كمظهر لاستئثارهم بتلك الصيغ والطقوس .

كذلك اعتبرت كثيرا من الأعمال والتصرفات متعلقة بأمور الدين، ومن ثم يشملها اختصاصهم كمسائل الزواج والزنا^(١) .

٥ - **الخضوع المطلق لقواعد القانون:** تسببت نشأة القانون فى أحضان الديانة واعتباره تعبيراً عن رغبة الآلهة، ومن ثم احتكار رجال الدين لوضعه وتفسيره وتطبيقه، فى إحاطة قواعده بهالة من الاحترام والتبجيل بين الناس، يستوى فى ذلك عامة الناس من المتنازعين أو خاصتهم من رجال الدين القائمين على تنفيذه، وكانت قاعدة "الصيغ والطقوس تنشئ الحق وتحميه" *Le Rite Crée le droit* هى إحدى مظاهر خضوع الناس لقواعد القانون خضوعاً مطلقاً حيث ارتبطت الحقوق والواجبات فى وجودها وزوالها بقواعد الدين .

فى الديانة الرومانية، ارتبطت الحقوق بأداء طقوس معينة والنطق بألفاظ خاصة دون تعديل أو تبديل، وبغيرها لا ينتج التصرف القانونى أثره ويفقد الحق وجوده، وعلى العكس من ذلك ينتج التصرف أثره، ويثبت الحق إذا تم أداء الطقوس وترتيل الصيغ بطريقة صحيحة حتى ولو لم يكن مؤديها صاحب حق، أو كانت إرادته مشوبة بعييب من عيوب الإرادة المعروفة، أو كانت بلا سبب أو غير مطابقة لحقيقة قصد المتلفظ بها^(٢)، لأن المعيار تحقيق أهداف دينية وإن جافت روح العدالة .

وفى الديانة الرومانية أيضاً، كان رب الأسرة هو المكلف وحده بأداء الشعائر الدينية، وبالتالي له وحده حق الاستيلاء على كل ما يملكه أو يكسبه

(١) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٢) د. صوفى أبو طالب: أبحاث فى مبدأ سلطان الإرادة، المرجع السابق، ص ٧٠ .

أعضاء أسرته، بل له عليهم سلطة مطلقة تشمل حق الموت والحياة، وهذا وإن جافى روح العدالة إلا أنه تحقيق لهدف الديانة .

وفى اليونان والرومان، حرمت البنات من حق الميراث، تأسيسا على أن عبادة الأسلاف كان يكلف بها الرجال وحدهم .

وهذه الأمثلة، وإن جافت روح العدالة إلا أنها تحقق أهدافا دينية طوع القانون ليكون وسيلة لتحقيقها، أكثر منه وسيلة لتحقيق العدالة ورضى الناس بذلك حكاما ومحكومين وخضعوا له خضوعا تاما، فلا أظن أن ما نعرفه عندنا الآن فى القوانين الوضعية بالثغرة القانونية التى يمكن للمتأزمعين من خلالها الترويع فى قصد المشرع كان له وجود فى القوانين القديمة آنذاك .

وفى الأديان السماوية، اعتبرت بعض الحقوق كذلك تحقيقا لأهداف دينية كحق الزكاة فى الشريعة الإسلامية^(١) .

٦ - الديانة هى معيار التفرقة بين المواطن والأجنبى: كانت وحدة الدين بين الأفراد هى الرباط الذى تقوم عليه الوحدات السياسية "أسرة - قبيلة - دولة" فى ذلك الوقت، حيث كانت الديانة بمثابة علاقة الجنسية فى المجتمعات الحديثة، ومن ثم كان يعتبر من أفراد الجماعة من يشترك فى دينها، ويعتبر أجنبيا من يعتنق دينا مخالفا، فالمواطن كما حددوه فى تلك الأزمنة، هو الرجل الذى يعتنق ديانة المدينة، وهو الذى يمجّد نفس الآلهة التى تمجدهم، وهو الذى من أجله يقدم "الأرخون أو سادن بيت النار" القربان كل يوم، والذى له حق الاقتراب من المذابح، والذى يستطيع أن ينفذ إلى داخل السور المقدس حيث تقوم المآجى، والذى يشهد الأعياد، والذى يتبع

(١) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ٢٢١ - ٢٢٢ وتاريخ النظم: المرجع السابق، ص ٧٣ - ٧٤. د. فتحى المرفصاوى: تاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٥٩ - ٦٠. د. عبد الهادى الشفتقى: المرجع السابق، ص ٨٤ - ٨٥. د. إدوار غالى: المرجع السابق، ص ٧٨.

المواكب ويختلط في مجامع الأعياد، والذي يجلس إلى الأكرات المقدسة يتلقى نصيبه من الأضحية، وبعكس ذلك الأجنبي، فهو الذي لا منفذ له إلى الديانة، والذي لا تحميه آلهة المدينة والذي ليس له حق دعائهم، فهو لاء الآلهة القوميون لا يتلقون الدعوات والقرايين إلا من المواطن، ويصدون الأجنبي، فدخل معابدها محرم عليه، وحضوره أثناء الاحتفالات رجس... والشئ المقدس الذي يقع لفترة ما في يد أجنبي يفقد قداسته على الفور، ولا يمكن أن يستعيد صفته الدينية إلا باحتفال تكفيرى، وإذا انتزع العدو مدينة ثم استردها المواطنون لابد قبل كل شئ من تطهير معابدهم لأن ملاسة الأجنبي قد دنستها^(١)، وبذلك كانت الديانة هى المميز بين المواطن والأجنبي.

ويترتب على اعتبار الشخص أجنبيا اعتباره عدوا للجماعة لا يحرم فقط من الحقوق العامة والخاصة لأفراد الجماعة، بل يجب قتله وسلب ماله كذلك. وتمثلوا الديانة وهى تشير إلى رجل مختلف الديانة، ونقول للمواطن: هاك أجنبي إنه لا يستطيع أن يقترب من قبر أسرتك، إن له آلهة أخرى غير الهتك، ولا يستطيع أن يرتبط بك بدعاء مشترك فإن الهتك ترفض عبادته وتعتبره عدوا لها فهو عدو لك أيضا^(٢).

وتطبيقا لهذا، كانت روما القديمة تستأثر بتطبيق القانون الرومانى على رعاياها من معتنقى الديانة الرومانية، وتمنع تطبيقه على الأجنبي، بل تخلع عنه كل حماية، وتبيح ماله ودمه وعرضه، وتمنعه من ممارسة كل الحقوق العامة والخاصة، فلا يمارس حقوقا سياسية، ولا يشارك فى أى منصب، وليس له حق التقاضى أمام القضاء الرومانى، أو يملك أرضا فى روما، أو يرث فردا رومانيا.

(١) فوستيل دى كولانج: المدينة العتيقة، المرجع السابق، ص ٢٦٣ وما بعدها.

(٢) فوستيل دى كولانج: المدينة العتيقة، المرجع السابق، ص ٧٣.

وتطبيقاً لذلك أيضاً، حرمت أوروبا في العصور الوسطى الأجنبي غير المسيحي من معظم الحقوق العامة والخاصة، كذلك قسمت الشريعة الإسلامية العالم إلى قسمين: دار الإسلام حيث تسود الشريعة الإسلامية ويحكمها المسلمون، ودار الحرب حيث لا تسود الشريعة الإسلامية ويحكمها غير المسلمين^(١)، ويعتبر المسلم وطناً سواء وجد في دار الإسلام أو دار الحرب، ويتمتع بكافة الحقوق في دار الإسلام، أما غير المسلم فيعتبر أجنبياً حتى لو وجد في دار الإسلام ويسمى "المستأمن".

والجدير بالذكر، أن الشريعة الإسلامية انفردت بمساواتها بين المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات إذا منحوا الأمان في الدولة الإسلامية متمثلة في حاكمها^(٢) كما سيرد بعد ذلك.

^(١) دار الإسلام: هي الدولة التي تحكم بسلطان المسلمين وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين، وهذه الدار يجب على المسلمين القيام بالدفاع عنها والجهاد دونها. أما دار الحرب، فكي تنصف الدار بهذه الصفة لابد أن تتوافر فيها ثلاثة شروط في الفقه الإسلامي هي:

- أ - ألا تكون المنعة والسلطان للحاكم المسلم بحيث لا يمكنه تنفيذ الأحكام الشرعية.
 - ب - أن تكون متاخمة للديار الإسلامية بحيث يتوقع منها الاعتداء على دار الإسلام.
 - ج - ألا يبقى المسلم أو الذمي مقيماً فيها بالأمان الإسلامي الأول الذي مكن الرعايا المسلمين من الإقامة فيها ومن ثم لا تكون البلاد التي استولى عليها المسلمون وأمنوا أهلها ثم أجلوا عنها دار حرب إذا أبقى المسيطرون عليها المسلمين ورعايا الدولة الإسلامية مقيمين فيها بمقتضى الأمان الأول على أثر مسالمتهم للمسلمين وقيام الأمان بينهم.
- الإمام محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، ١٩٩٥، ص ٥٦ - ٥٧.

^(٢) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ١١٩ وما بعدها. وتاريخ النظم: المرجع السابق، ص ٧٤ - ٧٥. د. عبد الهادي الشنقيري: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، المرجع السابق، ص ٨٦ وما بعدها. د. إدوار غالى: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، المرجع السابق، ص ٧٩ - ٨٠.

خاتمة الفصل

تعرضت لنشأة فكرة الدين وأصلاتها لدى الإنسان، كما عرضت نشأة فكرة القانون وارتباطها بالدين واعتبار الدين أساس قواعد القانون، ورغم أن القانون قد انفصل في أكثر قواعده عن قواعد الدين، واحتفظ كل منهما بكيان مستقل، إلا أن بعض الدول لا زالت تعتبر الدين مصدرا أساسيا لقانونها، وأيا كان الأمر، فكما كان الدين أساسا لنشأة القانون، فقد أسهم كذلك في تطور قواعده في كافة مراحلها وأنواعها. وإن اختلف كل دين في درجة تأثيره، إلا أن أثر الدين على كافة فروع القانون كبير. لا سيما إذا كان دينا منظما لقواعد المعاملات بين الناس غير مكثف بقواعد العبادات وحدها، وهذا نجده متمثلا في الدين الإسلامي، الصورة المثلى للجمع بين قواعد العبادات والمعاملات.

وهو ما سأوضحه في بحثي هذا، إن شاء الله تعالى.

تمهيد وتقسيم :

تعرضنا للعلاقة الوثيقة بين كل من الدين والقانون ورأينا أن القاعدة القانونية فى أساسها كان مصدرها الدين، وأن القانون نشأ وتطور فى أحضان الديانة ولم ينفصلا إلا بعد زمن طويل، بل لا زالت بعض الدول تعتبر الدين مصدرا أساسيا للكثير من نظمها القانونية، ومن ثم فلا بد أن الدين قد أثر فى بعض هذه الأنظمة، سواء فى تلك الدول التى تعتبره مصدرا أساسيا لكل أو لبعض نظمها القانونية، أو فى تلك التى لا تعتبره كذلك . ولكن تستعين ببعض قواعده إما لاعتناقها له واعتبار هذه القواعد قواعد أمرة فيما يتعلق بالدين، أو لحكمها على بعض قواعده بالصلاحية والملائمة لظروف بيئتها فى أنظمة معينة رغم عدم اعتناقها له على ما سنرى من خلال هذا البحث .

وسوف ألقى الضوء من خلال هذا البحث إن شاء الله على هذا الأثر بالنسبة لكل من الإسلام والمسيحية، وذلك فى قسمين:

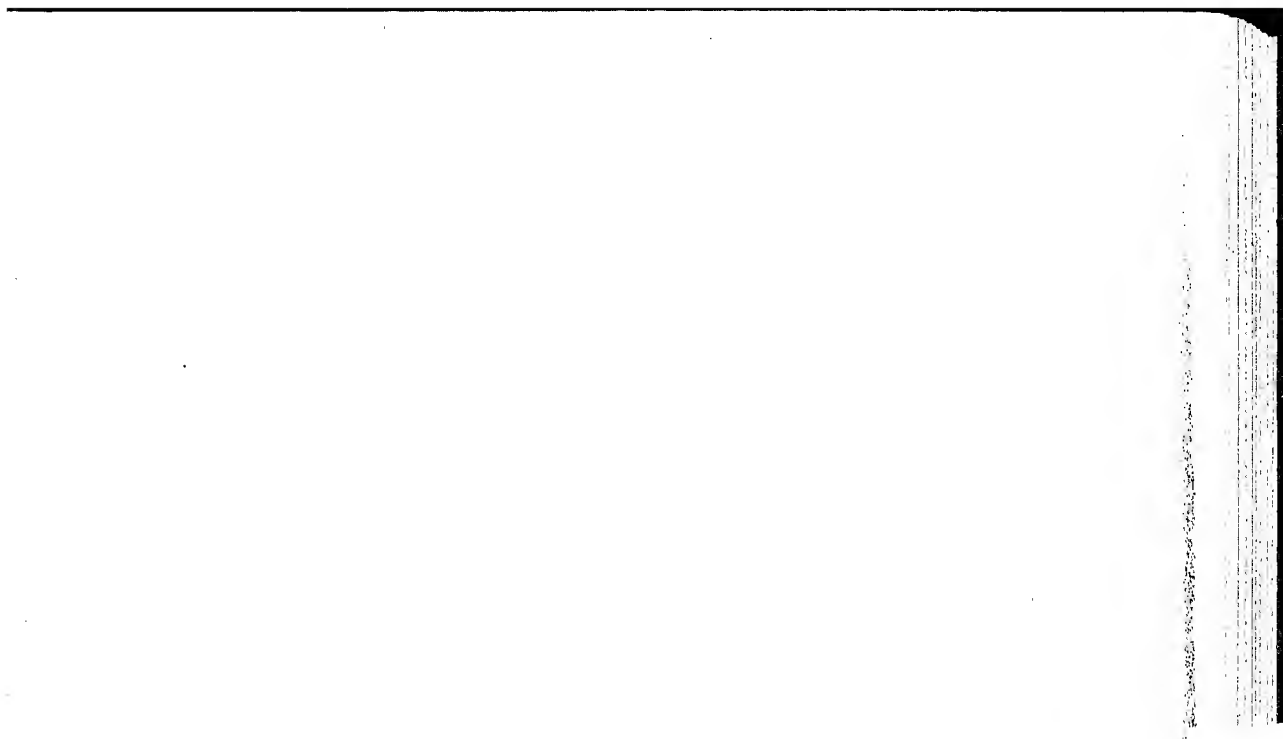
يختص أولهما، بالنظم القانونية القديمة .

ويختص الثانى، بالنظم القانونية المعاصرة .

وذلك على النحو التالى:

القسم الأول: أثر الديانتين الإسلام والمسيحية فى النظم القانونية القديمة .

القسم الثانى: التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية والقانون الكنسى وأثرهما فى بعض القوانين المعاصرة وموجبات العودة لهما ومدى إمكانية تحقيقها .



القسم الأول

أثر الديانتين الإسلام والمسيحية فى النظم القانونية القديمة

تمهيد وتقسيم :

امتاز الإسلام بكونه عقيدة وشرعية، اهتم بإرساء عقيدته فى القلوب ثم تنظيم علاقات الأفراد داخل المجتمع، أما المسيحية فإنها قد جاءت عقيدة فقط بلا شرعية.

وفى هذا القسم من الدراسة أتناول أثر كل منهما فى النظم القانونية القديمة على النحو الآتى:

تنصب الدراسة على نظم القانون الخاص وحدها متمثلة فى نظامى:

- ١ - الأشخاص، وتشمل أنظمة الرق والأسرة (الزواج - الطلاق - الميراث ... الخ).
- ٢ - الأموال، باعتبار أهميتها فهى محور انتهاك الأفراد، وتشمل، العقود - الربا - الملكية.

وأفرد بابا مستقلا لكل من هذين النظامين، يسبقهما فصل تمهيدى نعرض فيه بإيجاز لأحوال العرب فى الجاهلية، ثم ظهور الإسلام وجمعه بين العقيدة والشرعية، وكذلك نتعرض للأحوال التى سادت موطن المسيحية ثم ظهورها وانتشارها وموقفها من فكرة القانون، وذلك كما يلى:

فصل تمهيدى: الأحوال السائدة قبل ظهور الإسلام والمسيحية وموقفهما من تنظيمها.

الباب الأول: أثر الديانتين الإسلام والمسيحية فى نظام الأشخاص فى النظم القانونية القديمة.

الباب الثانى: أثر الديانتين الإسلام والمسيحية فى نظام الأموال فى النظم القانونية القديمة.

فصل تمهيدى

الأحوال السائدة قبل ظهور الديانتين الإسلام والمسيحية وموقفهما من تنظيمهما

تمهيد وتقسيم :

عندما تشاء العناية الإلهية أن ترسل رسولا إلى جماعة، فلا بد أن تكون تلك الجماعة قد بلغت حياتها من الضلال والفساد ما يحتم إرساله هاديا ونذيرا لها، وهذا ما كان عليه حال العرب في الجزيرة العربية واليهود في فلسطين قبل كل من الديانتين الإسلام والمسيحية .

فالعرب في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام كانت حياتهم خليطا من الضلال والفساد في شئون الدين والدنيا على السواء . وقد عبر جعفر بن أبى طالب (ض) عن ذلك أمام ملك الحبشة حين سأله عن الإسلام فقال يصف حياتهم: "كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتى الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسئ الجوار، ويأكل القوى منا الضعيف"^(١) .

كما لم يكن يحكمهم آنذاك قواعد قانونية بالمعنى المعروف تتولى سلطة منظمة تطبيقها، وتوقيع العقاب على من يخالفها، ولهذا جاء الإسلام عقيدة وشريعة دنيا ودينا، فجاء بكل ما ينظم علاقاتهم باعتباره آخر الأديان على الأرض .

ونفس الأمر في حال اليهود في فلسطين قبل المسيحية، فقد كانت فلسطين خاضعة للإمبراطورية الرومانية، ولهذا سادها في تلك الفترة ما كان يسود الإمبراطورية آنذاك في أواخر عهدها من أحوال سياسية واقتصادية واجتماعية، يعترئها التدهور والانحلال والظلم والفساد، وقد كان لليهود شريعة كاملة تحكم شئون حياتهم، كما كانت الإمبراطورية الرومانية صاحبة أكبر نظام قانونى وأحكمه في العالم آنذاك، لهذا جاءت المسيحية عقيدة فقط بلا شريعة، لم تهتم بتنظيم شئون الأفراد وعلاقاتهم في الحياة الدنيا، بل

(١) ابن هشام: السيرة النبوية، ١٩٥٥، ص ٢٣٠.

وجهت اهتمامها إلى علاقة الفرد بربه، أما في علاقته بغيره من الأفراد، فقد نادى بالمحبة والرحمة والمسالمة ورفع العقاب عن المخطئ، والاستسلام السلبى، وترك كل مقاومة من جانب كل من تحمل ظلما أو معاناة، لذا لم تقدم المسيحية للقانون قواعد كافية لأنها بينت الواجبات دون أن تقدم جزاء حلالا على مخالفتها، مما أبعدنا عن أن تكون مصدرا يستقى منه تنظيم شؤون الحياة، لما للعقاب من أثر فى تحقيق العدالة وإقرار النظام.

ورغم ذلك، فقد تركت المسيحية على القانون الرومانى أثرا حرص الرومانيون على استيحائه من روحها العامة وإضافته على نظمهم القانونية، وإضافته إلى ما لديهم من هذه النظم، وذلك على سبيل التأثير، وكمظهر لاعتناقهم هذا الدين.

وعلى ذلك، نتناول هذا الفصل التمهيدى فى المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: أحوال العرب فى الجاهلية، وظهور الإسلام وجمعه بين العقيدة والشريعة.

المبحث الثانى: ظهور المسيحية، وموقفها من فكرة القانون.

المبحث الأول

أحوال العرب^(١) فى الجاهلية^(٢) وظهور الإسلام

وجمعه بين العقيدة والشريعة

فى هذه الدراسة سنتعرض لفترة الجاهلية، بدراسة التقاليد العرفية التى نظمت حياة العرب آنذاك فى الحقبة السابقة على الإسلام، وبيان ما تركه فيها من أثر، وذلك فى مطلبين:

المطلب الأول: أحوال العرب فى الجاهلية.

المطلب الثانى: ظهور الإسلام وجمعه بين العقيدة والشريعة.

(١) العرب اسم لقوم يحملون عدة صفات: أن لسانهم كان اللغة العربية. أنهم كانوا من أولاد العرب. أن مساكنهم كانت أرض العرب - وهى الجزيرة العربية التى تمتد من بحر القلزم إلى بحر البصرة. ومن أقصى اليمن إلى أوائل الشام - أى تدخل اليمن فى دارهم ولا تدخل فيها الشام.

محمد شكرى الألوسى: بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب، المرجع السابق، ج ١، ص ١١.

(٢) أمسا الجاهلية، فهى الزمان الذى كثر فيه الجهال، وهو ما قبل الإسلام، وقيل يطلق لفظ الجاهلية على مجموع سكان الجزيرة العربية قبل الإسلام لمزيد جهالتهم فى كثير من الأعمال والأحكام.

فيسمى زمن ما قبل الإسلام بالجاهلية مقابلة بينه وبين زمن ما بعد الإسلام. أحمد أبو الفتوح: المختارات الفتحية فى تاريخ التشريع وأصول الفقه، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ٣.

المطلب الأول

أحوال العرب فى الجاهلية

أولاً : أحوال العرب السياسية :

رغم توطن العرب جميعاً فى منطقة واحدة هى شبه الجزيرة العربية إلا أنهم كانوا ينحدرون من نسليْن مختلفين هما: نسل إسماعيل بن إبراهيم، ويقيمون فى الشمال ويسمون بالعدنانيين . نسل قحطان، ويقيمون فى الجنوب ويسمون بالقحطانيين .

وقد اتسمت حياة عرب الشمال "العدنانيين" بالبداءة والترحال وراء العشب والكأ، ولذلك لم تجمعهم دولة موحدة أو تتولاهم هيئة حاكمة، إنما كانت القبيلة أساس تجمعهم السياسى ينتظمون فى قبائل ينطوون تحت لوائها ودينون لها بالعصبية، ينتصر كل منهم للآخر ظالماً كان أو مظلوماً، يتولى إدارة شئون هذه القبيلة مجلس من الشيوخ على رأسه شيخ يختاره ذلك المجلس، ويتولى الشيخ المختار قيادة قبيلته فى الحرب "كقيادة الجنود" وفى السلم "كالفصل فى منازعات الأفراد" يتمتع فى مقابل ذلك بمجموعة من الحقوق المادية . وقد انتظمت بعض هذه القبائل فى مدن سياسية، وتزعمت بعضها مكان الصدارة وحملت لواء الزعامة فى تلك المدن، مثل قبيلة قريش فى مكة، وقبيلتى الأوس والخزرج فى يثرب^(١).

أما حياة عرب الجنوب "القحطانيين" فقد غلب عليهم طابع الحضـر، وعرفت حياتهم الاستقرار شأن كل شعب يمارس الزراعة، وتؤدى هذه الحياة المستقرة الهادئة إلى الرقى والتحضر واستخدام العقل فى تنظيم شئون الحياة^(٢).

(١) د. عادل بسيونى: التقاليد العرفية القديمة فى شبه الجزيرة العربية، مكتبة نهضة مصر،

د.ت. ص ٢٦ وما بعدها.

(٢) أحمد أمين: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة عشرة، ١٩٨٢، ص ٤.

ومن ثم فقد انتظم عرب الجنوب تحت لواء حكومات، وقامت عندهم ممالك عدة اشتهر منها، مملكة معين، وسبأ، وحمير، وحضرموت، وتولى الحكم فيها ملوك جمعوا بين أيديهم السلطنتين الدينية والدنيوية، يساعدهم فى ذلك مجالس من كبار الموظفين ورجال الدين وحكام الأقاليم، وقد بلغت تلك الممالك شأوا كبيرا فى الحضارة آنذاك .

والجدير بالذكر، أن عرب الشمال والجنوب، لم يكونا منفصلين تمام الانفصال، بل تناوبا الرحيل فيما بينهما، فقد رحل كثير من أهل اليمن إلى بلاد الحجاز ورحل من أهل الحجاز إلى اليمن رغم العداء المستحكم بين عرب الشمال والجنوب شأن كل عداء ينشأ بين البدو والحضر^(١).

ثانيا : أحوال العرب الاقتصادية :

كما تحكمت الظروف الجغرافية فى تقسيم حياة العرب سياسيا إلى فئة تحيا حياة القبائل والعشائر الرحل، وأخرى تنتظم فى ممالك ودول، فقد تحكمت تلك الظروف نفسها فى اختلاف أحوال العرب اقتصاديا، وفيما مارسوه من أنشطة وأعمال، وفيما اعتمدوا عليه كمصدر لرزقهم وعيشهم .

ففى شمال شبه الجزيرة العربية وحيث يقطن العدنانيون، أدت الطبيعة الصحراوية لتلك المناطق إلى أن يكون الترحال والتنقل وراء العشب والكلأ حيث تسقط الأمطار، هى سمة حياة هذه الجماعات من العرب، ومن ثم فقد كان الرعى يمثل النشاط الرئيسى لهم والمصدر الأساسى لعيشهم، تقوم إلى جانبه أنشطة أخرى أوجدتها الطبيعة الجغرافية أيضا كالتجارة كما فى مكة، نظرا لموقعها على الطريق التجارى بين اليمن وبلاد الشام، فكانت مركزا تجاريا هاما بالإضافة لتمييزها بوجود "البيت الحرام" الذى كان مثابة للناس وأمنا، فساعد ذلك على قيام الأسواق التجارية والأدبية فيها، اشتهر منها "سوق عكاظ"، تنهض إلى جانب التجارة بعض الصناعات البسيطة كصناعة الأسلحة، وحيثما توفرت الأمطار بقدر يكفى لقيام الزراعة عندهم مارسوا ذلك النشاط الهام لمصادر الحياة، ونجد ذلك فى بعض المدن كيثرب والطائف .

(١) أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع السابق، ص ٥، ٦.

وهكذا تنوع النشاط الاقتصادي في تلك المنطقة تبعاً للظروف الطبيعية لها، وإن ظل الرعى والتجارة، هما النشاطان الغالبان عندهم.

أما القحطانيون في الجنوب، فقد ساعدت الظروف المناخية لهم وسقوط الأمطار على قيام الزراعة واعتمادهم عليها كمصدر رئيسي لحياتهم، فقامت زراعة المحاصيل والبساتين على أوسع نطاق وتمتع جنوب الجزيرة العربية بغنى وثراء عظيمين نتيجة خصوبة أراضيها التي لم تقم عليها الزراعة فقط، بل قامت حرفة الرعى إلى جانب الزراعة أيضاً^(١). وبذلك تدخلت الظروف الطبيعية في تحديد النشاط الاقتصادي لتلك المنطقة وبالتالي المستوى الاقتصادي لهم الذي كان أفضل من إخوانهم عرب الشمال آنذاك.

ثالثاً : أحوال العرب الاجتماعية :

لم تكن حياة العرب آنذاك تجرى طبقاً لنظام قائم تتولى سلطة عامة مهمة تطبيقه بإلزامهم العمل بقواعده، إنما كل ما وجد لديهم أعراف وتقاليدهم توارثوها، أو استمدوها ممن جاورهم من شعوب قريبة أو اتصلوا بها في أسفارهم ورحلاتهم، ورغم أن كل عمل لديهم تقاس عدالته وأهميته بموافقته لما درجوا عليه من عادات وأعراف ارتضوها بينهم، إلا أن هذه الأعراف لم تكن تستند إلى سلطة عليا تتولى حمايتها بغرض تطبيقها^(٢)، كما لم تكن مدونة عندهم، بل كانت تبدو غامضة أحياناً ومتناقضة أحياناً أخرى، وفي جميع الحالات بدت بسيطة تتفق وظروف الحياة البدائية البسيطة التي

(١) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الطبعة الثانية، ١٩٩٣، ج ٧، ص ٣٠٨ - ٣١٦. أحمد أمين: فجر الإسلام، المرجع السابق، ص ٢ - ١١. د. عادل

بسيوني: التقاليد العرفية القديمة في شبه الجزيرة العربية، ص ٤٠ - ٤٣.

(٢) أجناس جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة، محمد يوسف موسى وآخرون،

دار الكاتب المصري، ١٩٤٦، ص ٢٢٣. د. محمد يوسف موسى: الفقه الإسلامي مدخل

لدراسته ونظام المعاملات فيه، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثالثة، ص ١٢. أحمد صفوت:

تاريخ القضاء الشرعي، بحث بمجلة مصر المعاصرة، السنة السابعة والأربعون، العدد ٢٨٣،

١٩٥٦، ص ٣١. د. محمود عبد المجيد مغربي: الوجيز في تاريخ القوانين، المؤسسة

الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، ص ٢٨٢.

تحكمها، ورغم أن مخالفة هذه الأعراف والعادات يعد خطأ جسيماً عندهم ومخالفة بالغة للقواعد والتقاليد الراسخة لديهم، إلا أن الأفراد كانوا يستطيعون الخروج عليها ومخالفتها، وإن كان سيلحقهم غضب المجتمع واستتكار أفرادهِ^(١).

اشتهر العرب دون غيرهم من بقية الشعوب بمزايا أخلاقية عديدة تغنوا بها في أشعارهم ونقلها عنهم الرواد والمحدثون، فقد عرف العرب بالمرءة والشجاعة، يهب العربي لنجدة المستغيث، ويبذل النفس والنفيس لحماية جاره أو حليفه، كما عرفوا أيضاً بالكرم، يسعون لإكرام الضيف، والقيام بواجب الضيافة ويتنافسون فيما بينهم على أدائه^(٢).

اشتهروا بالولاء والعصية كل لقبيلته التي ينتمي إليها، يتضامن كل فرد فيها مع بقية أفرادها له ما لهم وعليه ما عليهم، يهب لنجدهم والانتصار لهم ظالمين كانوا أو مظلومين. كما كانوا ينتصرون لكرامتهم والذود عن حماهم مما يملكون من أموال ونساء يبذلون أنفسهم أنفة وعزة وإباء.

على أن تلك الصفات الحميدة في العرب لم تمنع وجود بعض العادات المذمومة بينهم عرفوا بها أيضاً وظلوا عليها زمناً، ومن تلك العادات ما يتعلق بنظام الأسرة، فقد كان الزواج مباحاً بلا حد لعدد ما يتخذون من زوجات، كما مارسوا أنواعاً عديدة من الزواج كزواج المقت والشغار والمتعة - على ما سيرد توضيحه بعد ذلك - وكلها صور غير مقبولة في مجتمع صالح.

كذلك كان الطلاق مباحاً بلا حد لعدد ما يوقعون من طلاقات على زوجاتهم، كما عرفوا أنواعاً عديدة من الطلاق كطلاق الإيلاء والظهار.

(١) صبحي المحمصاني: الأوضاع التشريعية في الدول العربية، ماضيها وحاضرها، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٢، ص ٨١.

(٢) محمد أحمد جاد المولى وآخرون: قصص العرب، الطبعة الأولى، ١٩٤٥، ج ١، ص ٣٣٠ - ١٤٨.

وفى الميراث، كان الحق فيه مؤسسا على نصرة الأسرة والدفاع عنها، وكان ذلك مقصورا على الرجال وحدهم، والأقوياء دون الضعفاء، ومن ثم تمتعوا وحدهم بهذا الحق، وحرم منه كل من لا يقدر على حمل السلاح، وهم النساء والصغار والشيوخ، كما عرفوا نظما للميراث، كميراث الولاء والتبني.

ومما كان يجرى عندهم مجرى العادة، وأد البنات، أى دفنهن أحياء^(١)، ومن أقوالهم المشهورة فى ذلك "دفن البنات من المكرمات"^(٢)، ومن العادات التى عرفها العرب واشتهروا بها أيضا، شرب الخمر، ولعب الميسر، والأخذ بالثأر، وأكل الربا.

وكان المجتمع العربى آنذاك ينقسم أفراداه إلى طبقات تتدرج حسبما يتمتع به كل منهم من جاه وثروة ونفوذ وشجاعة، وتختلف حقوق كل فرد حسبما ينتمى إليه من طبقة، تبدأ هذه الطبقات بالأسر التى تتولى مناصب أسياى القبيلة وشيوخها، وتتفرد بامتيازات خاصة بها، وتنتهى بطبقة الأرقاء.

كما خضع عرب شبه الجزيرة العربية آنذاك لمجموعة من العادات والتقاليد والأعراف لتنظيم شئونهم مما توارثوه عن آبائهم أو تسرب إليهم من غيرهم، يتولى القضاء بها أحد الكهان، أو شخص ممن اشتهر بحسن الرأى والحكمة، وكثيرا ما كان المتنازعون يلجأون إلى القوة كبديل لتلك الأعراف والتقاليد التى لم يكن لها من جزاء على تركها إلا ازدراء أفراد القبيلة للمتنازعين والغضب عليهم.

رابعاً : أحوال العرب الدينية :

لم يكن العرب على قسوة الحياة التى يحيونها من شظف العيش، والتنقل والرحيل وراء العشب والكأ، وغارات القبائل بعضها على البعض، وأكلهم الربا، ولعبهم الميسر، وثأر بعضهم من البعض، وما أورثته كل تلك

(١) أحمد أبو الفتح: المختارات الفتحية، المرجع السابق، ص ١٢. صبحى المحمصانى:

الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٥٠.

(٢) د. سلام زنتى: النظم الاجتماعية والقانونية عند العرب قبل الإسلام، ١٩٨٦، ص ١٧١.

د. عبد العزيز جاويش: الإسلام دين الفطرة، المرجع السابق، ص ١١٦.

الظروف والعبادات فيهم من القسوة في القلوب والغلظة في الطباع، لم يكن كل ذلك يشاغلهم عن العقيدة الدينية، ذلك الغذاء الروحي للإنسان، إذ عرفوا الكثير من العبادات، وتعددت معتقداتهم، وتباروا في تقديم القرابين لآلهتهم المتعددة وبذلوا النفس والمال لنيل رضاها، وكان العرب في الجملة عبدة أوثان، والواقع أنهم قد بالغوا في عبادة الأصنام حيث عدت مكة آنذاك مركزا من المراكز الهامة الخطيرة لعبادة الأصنام^(١) حتى روى أن النبي (ص) دخل مكة وحول الكعبة ثلاثمائة وستون نصبا^(٢). أي كانت الوثنية، الدين الغالب عندهم، وقد اشتهر من أصنامهم القديمة "ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر"^(٣)، واشتهر من معبوداتهم، "اللات والعزى ومناة"^(٤)، كذلك منهم من أله الكواكب كالشمس والقمر وغيرهما، ومن كان يعتقد في الجن، والقوى الخفية المؤثرة في الطبيعة وظواهرها فاتخذها آلهة.

إلى جانب ذلك، فقد اعتنق بعضهم المسيحية ممن كانوا غرباء أو نازحين إليهم كرقيق أو للإتجار، بالإضافة لحملات التبشير التي كانت تأتي بالرهبان والشماسة إلى مكة، وقد أفلحت هذه الحملات في اعتناق بعضهم المسيحية آنذاك^(٥). كذلك اعتنق البعض الآخر اليهودية بعد رحيل اليهود إلى يثرب وخيبر فتهود الكثير من العرب آنذاك^(٦).

(١) جولد تسهير: العقيدة والشريعة، المرجع السابق، ص ٧.

(٢) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخاري، صحيح البخاري، د.ت. ١٠٠٠، مجلد ١، ج ٣، باب هل تكسر الدنان التي فيها الخمر، فإن كسر صنم أو صليبا، ص ١٧٨.

(٣) آية (٢٣) من سورة نوح.

(٤) آيات (١٩ - ٢٠) من سورة النجم.

(٥) د. جواد علي: تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٩٥٦، ج ٦، ص ١٩٨، ٢٠٣. حامد عبد القادر: الإسلام ظهوره وانتشاره في العالم، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٦، ص ٧٤. المحمصاني: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٣٦.

(٦) د. جواد علي: تاريخ العرب قبل الإسلام، المرجع السابق، ص ٢١ - ٢٤. د. عادل بسيوني: التقاليد العرفية في شبه الجزيرة العربية، المرجع السابق، ص ٣٧. المحمصاني: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٣٦.

من جهة أخرى، وجدت مجموعة منهم قالوا بوحداية الله، ولم يعتنقوا أيا من الأديان التي عرفت قبايلهم، سمو بالمحنفين، نسبة إلى إبراهيم الحنيف عليه السلام^(١).

وهكذا، تعددت الديانات والمعتقدات بين العرب آنذاك، وتعددت تبعاً لها شعائرهم وطقوسهم التي يتقربون بها لآلهتهم تعددا يكشف جاهليتهم وضلالهم.

المطلب الثاني

ظهور الإسلام وجمعه بين العقيدة والشرعية

في خضم تلك الحياة التي كان يحياها العرب، شاءت إرادة الله أن يبعث من بطحاء مكة من جاء بتنظيم شامل للمجتمع في كل نواحيه وذلك ببعث محمد بن عبد الله (ص) حاملا رسالة الإسلام إلى البشرية كلها. ونتناول ذلك في فرعين هما:

الفرع الأول

مصادر التشريع الإسلامي

مصادر التشريع الإسلامي: هي الأصول التي يقوم عليها والأدلة التي يستند إليها، أي هي طريق استنباط القواعد من الشرع أو بطريق الاجتهاد^(٢).

جاء الإسلام عقيدة وشرعية ليضع للناس منهاج حياتهم على الأرض، ووسيلته إلى ذلك القرآن الكريم والسنة النبوية كمصدرين أصليين للشرعية، قامت إلى جانبهما مصادر أخرى عديدة، ولكنها لا تقرر حكما إلا إذا كان

(١) د. عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، الدار المصرية، للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٩٧٧، ج ١، ص ١٩ - ٢٨.

(٢) د. علي جعفر: تاريخ القوانين والشرائع، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص ٢١٩.

أساسه مستمدا من القرآن والسنة، أى أنها جميعا تابعة لهما كمصدرين أصليين . ونعرف ببعض تلك المصادر:

القرآن الكريم: "هو كلام الله تعالى المنزل على سيدنا محمد (ص) باللفظ العربى المنقول إلينا بين دفتى المصحف نقلا متواترا المبدوء بسورة الفاتحة والمختوم بسورة الناس"^(١) ويعد المصدر الأول للتشريع، أى على المجتهد الذى يبحث عن حكم شرعى لمسألة أن يبدأ بالقرآن .

السنة النبوية: "هى ما صدر عن الرسول (ص) من قول أو فعل أو تقرير" فكل ما صدر عن الرسول (ص) بصفته نبيا ورسولا وقصد منه التشريع والافتداء هو سنة واجبة الاتباع . وتأتى فى المرتبة الثانية لمصادر التشريع بعد القرآن . أى أن المجتهد الذى يبحث عن حكم شرعى لا يلجأ إلى السنة إلا إذا لم يجده فى القرآن .

الإجماع: "هو إئفاق المجتهدين من أمة محمد (ص) فى عصر من العصور بعد وفاته (ص) على حكم شرعى اجتهدى، ويعد المصدر الثالث للتشريع بعد كل من القرآن والسنة . ومتى توافرت شروطه، كان حجة ويجب اتباعه"^(٢) .

القياس: هو إلحاق أمر لم يرد بشأنه حكم فى القرآن والسنة والإجماع بأمر ورد حكمه فى أحدهم لاشتراك الأمرين فى علة الحكم . ويعد

(١) د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، دار النهضة العربية، ١٩٨٦، ص ٣٤.

(٢) فى تفصيل ذلك، انظر: د. زكريا البرى: الأدلة الشرعية والقواعد الأصولية اللغوية، دار النهضة العربية، ص ٥٣ وما بعدها. محمد الخضرى: أصول الفقه، الطبعة الأولى، ١٣٢٩هـ، ص ٣٢٥ - ٣٤٥. عبد الوهاب خلاف: أصول الفقه وتاريخ التشريع، د.ت، ص ٤٧ - ٥٠. محمد أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربى، ١٩٥٨، ص ١٨٤ - ٢٠٣. د. ياسين يحيى: المجتمع الإسلامى فى ضوء الكتاب والسنة، منشأة المعارف، ص ٤٩ وما بعدها.

المصدر الرابع من مصادر التشريع بعد المصادر الثلاثة السابقة، ويعتبر حجة شرعية متى توافرت شروطه^(١).

هذه هي المصادر الأساسية للحكم الشرعي، وقد تبعها مصادر أخرى، منها: شرع من قبلنا، سد الذرائع، قول الصحابي، العرف، المصلحة المرسلة، الاستحسان ١٠٠ إلخ. وهي غير قائمة بذاتها، ولا تقرر حكما إلا في ضوء الكتاب والسنة.

الفرع الثاني

الإسلام عقيدة وشريعة

لأن الإسلام آخر الرسالات الإلهية على الأرض، فقد اهتم بأمور الدين والدنيا على السواء، ولذا جاء حاويا لكل ما يمس علاقات الأفراد ومعاملاتهم، بتشريع ما ينظم هذه العلاقات، وأصول تلك المعاملات سواء في القرآن كمصدر أول للتشريع أو في السنة كمصدر تال له^(٢).

^(١) في تفصيل ذلك، انظر: د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص ١٥٠ وما بعدها. محمد الخضري: أصول الفقه، المرجع السابق، ص ٢٩٣ وما بعدها. د. زكريا البري: الأدلة الشرعية، المرجع السابق، ص ١٠١ وما بعدها. د. ياسين يحيى، المجتمع الإسلامي في ضوء الكتاب والسنة، المرجع السابق، ص ٦٧ وما بعدها.

^(٢) ويذكر عن الأحكام العملية - وهي ما يتعلق بأعمال المكلفين من معاملات وجنایات وخصومات وعقود وتصرفات - في كل من القرآن والسنة أنهما قد أفاضتا في بيانها وإقامة براهينها، وأن من تتبع فقه القرآن والسنة وجد أن كل فرع من فروع القوانين له في القرآن مواد تخصه وتبين أحكامه.

ففي الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وإرث ووصية وحجر وغيرها. نحو سبعين آية. وفي المجموعة المدنية من بيع وإجارة ورهن وشركة وتجارة ومدانة وغيرها نحو سبعين آية. وفي المجموعة الجنائية، من عقوبات وتحقيق جنایات نحو ثلاثين آية. وفي القضاء والشهادة، وما يتعلق بهما نحو عشرين آية. وفي الأحكام الدستورية وهي التي تتعلق بنظام الحكم وأصوله، وآياتها نحو عشرة. وفي الأحكام الدولية، وهي التي تتعلق بمعاملة الدولة الإسلامية لغيرها من الدول، وبمعاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، وآياتها نحو خمس وعشرين آية.

فالقرآن قد حوى كثيرا من المبادئ القانونية^(١) والأنظمة الاجتماعية والسياسية، وعرض فى آياته للقواعد القانونية التى تحكم أنظمة كل من الزواج والطلاق والميراث والوصية والعقود والحدود والبيع والنسب والتبني والتجارة والديون والقوانين الجنائية^(٢)، وغنى عن البيان أن هذه القواعد كانت فى أغلبها قواعد كلية، لا تشمل التفصيلات إلا فى ما ندر من الموضوعات التى وردت مفصلة، وذلك كما هو الحال فى الميراث، هذا إلى جانب الآداب الاجتماعية والجوانب الخلقية، كآداب الزيارة، وأداء الأمانة

= الأحكام الاقتصادية والمالية، وهى التى تتعلق بحق السائل والمحروم فى مال الغنى، وتنظيم الموارد والمصارف، ويقصد بها تنظيم العلاقات المالية بين الأغنياء والفقراء وبين الدولة والأفراد وآياتها نحو عشرة.

وفى كل باب من هذه الأبواب كثير من الأحاديث، بعضها يبين حكما أجمله القرآن، وبعضها شرع حكما سكت عنه، وقد كملت هذه الأحكام الجزئية بعدة أصول تشريعية كلية. وبهذا خلف عهد الرسول (ص) تشريعا كاملا وافيا بحاجة المسلمين فى كل بيئة وزمان. عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع الإسلامى، الطبعة الرابعة، ١٩٥٠، ص ٢٩٣ - ٢٩٤. وأصول الفقه، المرجع السابق، ص ٣١ - ٣٢. محمد يوسف موسى: الفقه الإسلامى، مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه، ص ٢٦. مختار عبد العليم: حتمية تطبيق الشريعة الإسلامية لماذا؟ المركز العربى للنشر والتوزيع، ص ٢٥ - ٢٨. عبد الحليم الجندى: الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع، بحث بمجلة إدارة قضايا الحكومة، السنة الخامسة عشرة، العدد الرابع، ١٩٧١، ص ٧٩٥.

(١) فى ندوة بجامعة عين شمس، فى نوفمبر ١٩٩٤، بعنوان "المبادئ القانونية فى القرآن الكريم" ذكر د. محمد بدر: أنه يوجد فى القرآن أكثر من خمسمائة مبدأ قانونيا عاما وأنه لا يوجد حادث يمكن أن يقع فى العالم لا ينطبق عليه مبدأ من تلك المبادئ.

(٢) محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص ١٢ - ١٣. أحمد أبو الفتوح: المختارات الفتحية، المرجع السابق، ص ١٩ وما بعدها. د. جمال ذكى: دروس فى نظرية القاعدة القانونية، المرجع السابق، ص ١١٤. د. عبد الوزاق السنهورى، أحمد حشمت أبو ستيت: أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون، ١٩٣٨، ص ٩٧ وما بعدها.

وإكرام الضيف، وغير ذلك من الآداب الإسلامية التى تتكفل بالنهوض بالمجتمع^(١).

كذلك السنة، فقد حوت أيضا الكثير من القواعد القانونية والأنظمة الاجتماعية والسياسية والتوجيهات الخلقية والتربوية، ومن القواعد القانونية التى تضمنتها ما يتعلق بالزواج والطلاق والميراث والوصية والبيوع والعقود والحدود وغيرها.

وعدت فى ذلك مفسرة أو مكملة للقرآن.

ومن ثم فإن كل قاعدة قانونية فى هذا الشأن تؤخذ مباشرة من الكتاب أو السنة يكون مصدرها الرسمى هو الدين.

(١) محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى، المرجع السابق، ص ١٠ وما بعدها. مناع القطان: التشريع والفقه فى الإسلام تاريخا ومنهجيا، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤، ص ١٥٢. أحمد أبو الفتوح: المختارات الفتحية، المرجع السابق، ٣٥.

المبحث الثانى

ظهور المسيحية وموقفها من فكرة القانون

ويضم المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: ظهور المسيحية وانتشارها .

المطلب الثانى: موقف المسيحية من فكرة القانون .

المطلب الأول

ظهور المسيحية وانتشارها

اتسعت الإمبراطورية الرومانية وامتد سلطانها ليشمل كل دول العالم "باستثناء الشرق الأقصى آنذاك"، فشمّل فيما شمل دولة فلسطين أو أرض كنعان "على ما كانت تسمى" موطن شريعة اليهود، وسرى على هذه الأرض ما كان يسرى على سائر ولايات الإمبراطورية من أحوال سياسية واقتصادية وفكرية آنذاك . ولذا سادها ما كان يسود ولايات الإمبراطورية فى الفترة الأخيرة من انحلال اقتصادى، واضطراب سياسى، ونزاع عنصرى بين قاطنيها، وهم بين "يهوديين وسامريين وصدوقيين وفريسيين"^(١)، وامتدت سطوة الأباطرة الرومان وتطاوت فجثمت على صدور أهل كنعان، فسلبت حرياتهم وباعتهم رقيقاً فى أسواق الرقيق، وأرهقتهم بضرائب فادحة أوكلت تحصيلها لجباة لا يرحمون، وانضم جشعهم وبغيهم لجشع كهنة وتجار اليهود، وأطبقت القبضتان على رقاب أهل كنعان، وفى وسط هذا الاختلال البين فى توازن المجتمع، ومع تطلعات المطحونين هناك لقادم يعيد هذا التوازن، ولد "عيسى بن مريم عليه السلام" من أصل يهودى، فى بيت لحم اليهودية، ونشأ فى مدينة ناصرة بأرض الجليل بفلسطين، فى عهد هيرودس ملك اليهود، وأغسطس قيصر الروم فى العام الرابع قبل الميلاد، فلما بلغ الثلاثين جهر بدعوته للدين المسيحى، وأصبح له أتباع منهم اثنى عشر تلميذا سموا بالحواريين، ولكن كهنة اليهود ناصبوه العداء، لانتقاده أفعالهم

(1) Huvelin. Op.Cit., P. 100 – 107.

وخروجهم على شريعة "موسى"، وانغماسهم فى الماديات والملذات فتأمرُوا عليه، وانتهت مؤامراتهم بإثارة الجماهير عليه، وحكم عليه بالصلب فى عهد الوالى الرومانى بونيتس بيلاطس Pontius Pilats حاكم فلسطين^(١).

ولدت المسيحية إذن فى الشرق - مهبط الديانات - ومنه انتقلت إلى الغرب شأنها شأن معظم الأديان الأخرى، وكانت روما مركز نموها وانتشارها، لكنها كانت فى أول الأمر مضطهدة محاربة منذ عهد نيرون عام ٦٤م، ومن خلفه من أباطرة الرومان فى القرون الميلادية الثلاثة الأولى، وذلك لما جاء به هذا الدين الجديد من مبادئ عدما هؤلاء الأباطرة مهددة لسلطانهم وسلطاتهم على الشعوب، فقد كانت للكنيسة غايات تتعارض مع الدولة التى كانت مؤسسة على الإيمان بروما والإمبراطور الذى يعتبر فى منزلة الإله، وتؤسس مجتمعا على عدم المساواة الاجتماعية، فاليد العاملة لا يمثلها سوى العبيد الذين يعدون كالأشياء، وليس لهم التمتع بالحقوق، أما المسيحية، فقد نادى بالحرية والعدل والمساواة بين الناس، وأظهرت ما عليه الحكام من فساد وظلم، بانغماسهم فى شهواتهم وعدم مبالاتهم بمصالح الشعب، وهو ما كان يثير العامة عليهم.

(١) إنجيل متى، ١ : ١٧ - ٢ : ١، ٢ : ٢ - ٣ : ٢، ١٤ : ٢٣ - ٢٧ : ٢٣ - ٣١.

إنجيل لوقا، ١ : ٧٨ - ٢ : ٥، ٢ : ٦ - ١٨ : ٢٣، ١٧ : ٢٣ - ١٨ : ٣٤.

إنجيل مرقس، ١٤ : ٦٦ - ١٥ : ١٧. إنجيل يوحنا، ١٨ : ١٩ - ٣١ : ١٨، ٣٢ : ٤٠.

١٩ : ١ - ١٤ : ١٩، ١٥ : ٢٤.

د. أحمد شلبى، مقارنة الأديان، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٥، ص ٢٨، ص ٥٧ - ٥٨، ص ٦٩. عباس العقاد: عبقرية المسيح، دار النهضة مصر، د. ٢٠، ص ٣٦، ٤٣ وما بعدها، ص ٥٣ وما بعدها، ص ٥٧. صلاح العجاوى: نصرانية عيسى ومسيحية بولس، لواء الحمد للنشر والإعلان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص ٤٨، ص ١٤٤. الإمام محمد أبو زهرة: محاضرات فى النصرانية، دار الفكر العربى، د. ٢٠، ص ١٢ - ٢٧. خالد محمد خالد: محمد والمسيح، دار الكتب الحديثة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦، ص ٣٧ - ٤٧، ص ٩٦ - ٩٧.

كذلك كان انتشار المسيحية مهددا بسقوط دين الدولة القديم باعتباره كفرا وإلحادا، مما يستتبع تجريد أحباره من مميزاتهم التي يتمتعون بها بين الناس ولدى الحكام، ولذا اعتبرت الطائفة المعتنقة لهذا الدين الجديد دولة داخل الدولة، والذين يدعون له رسلا للكفر، فبدأت سلسلة اضطهادهم باتخاذ إجراءات دينية قاسية ضد المسيحيين، وإعلان أوامر بتعذيبهم طبقت في كل الإمبراطورية، حتى كان الإمبراطور قنسطنطين Constantin الذى - ولأسباب غير معروفة على وجه التحديد^(١) - غير سياسة الإمبراطورية الرومانية تجاه هذه القوة الجديدة ذات التأثير العميق على معتققيها وتمسكهم الشديد بها واستعدادهم للتضحية فى سبيلها، لما تدعو إليه من محبة ورحمة ومساواة، ولما تغرسه فى النفوس من روح الوداعة والإنسانية، ولنهيها عن مظاهر القوة والغلبة الذى قام عليه مجد الرومانيين، والذى بدأ ينهار نتيجة المظالم التى سببتها حضارة الشرك والوثنية.

اعتنق الإمبراطور قنسطنطين المسيحية وتحالف معها، ثم أصدر عام ٣١٣م المنشور المعروف بمنشور ميلانو Milan أو الدستور العظيم لامتيازات المسيحية، الذى أقر الحرية الدينية، ووضع المسيحية على نفس الدرجة التى وصلت إليها الوثنية بمنحها وضعاً متميزاً، بل بالغ قنسطنطين فى تأييده للمسيحية والمسيحيين، فقد جاهد لنشرها بين الناس وأصدر مرسوماً بأن يوم الأحد يجب أن يحتفل به فى كل مكان فى الإمبراطورية، وثبت صلاة الجيش، واضطهد أصحاب الديانات والمعتقدات الأخرى، ورد للمسيحيين كل ما كان قد سلب وصودر من أموالهم فى عصر الاضطهاد، وشجع عقد المجمع الدينية، كما منح رجال الدين منهم مجموعة من الامتيازات والإعفاءات، مما بوأهم مراكز هامة فى الإمبراطورية،

(١) ومع ذلك، فقد قيل إن سبب ذلك، هو أن الإمبراطور قنسطنطين وهو يشق طريقه من غرب أوربا إلى العرش الإمبراطورى، ليقضى على منافسه على العرش الإمبراطورى، واسمه ماكستوس، شاهد علامة الصليب فى السماء ومكتوب عليها هذه الجملة: "بهذه العلامة ستنتصر" لذلك أصدر مرسوم ميلانو ٣١٣م باعتزافه بهذه الديانة. انظر الإمام محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، المرجع السابق، هامش ص ٦٦.

فاحتلوا بعض المناصب الهامة كالقضاء، ووزراء ومستشارى الإمبراطور، ولذا تابعت المسيحية انتشارها رغم تنكر بعض الأباطرة لها بعد عصر قنسطنطين، حتى جاء الإمبراطور تيودوز Théodose الذى حرم الديانة الوثنية تحريما باتا وأمر بغلق المعابد، وأصبحت المسيحية الدين الرسمى للإمبراطورية فى عهده ٣٩١م.

صارت الكنيسة فى القرن الرابع مؤسسة شرعية، وأخذت تقلد نظام الإدارة الإمبراطورية، وكونت مدينة روما أسقفية يرأسها أسقف، كما تجمعت المدن وكونت ولاية كنسية لها رئيس أساقفة يختارونه، ومن الولايات الكنسية تكون العالم المسيحى الذى رأسه رئيس أساقفة يسمى البابا.

وعلى غرار الإدارة الإمبراطورية أيضا، انقسمت الكنيسة إلى كنيسة شرقية فى الشرق وأخرى غربية فى الغرب، ووصلت سلطة البابوية ذروتها فى وقت وجيز ٨٥٧ - ١٠٥٤م^(١).

(1) Huvelin. Op. Cit., P. 107 - 108.

Monier. Op. Cit., P. 102 - 103.

Sherman. Op. Cit., P. 126 - 127.

Jean. François. Histoire, Op. Cit., P. 45 - 50.

M. Gaudemet. Op. Cit., P. 18 - 21.

J. Tissot, Introduction Historique Al'etude du droit, Paris 1875, P. 236 etS.

جوردون كولتون: عالم العصور الوسطى، المرجع السابق، ص ٧، من المقدمة، ص ٧، ٨، ١٣، ١٥، ١٩٩. د. على الغمراوي: مدخل إلى دراسة التاريخ الأوروبى، الوسيط، المرجع السابق، ص ٢١٣، ٢١٤، ٢٧٧، ٢٧٨. محمود عابدين: تاريخ العصور الوسطى فى الشرق والغرب، المكتبة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٢٥، ص ١٢٦ وما بعدها. عبد العزيز فهمى باشا: ملاحق مدونة جستنيان، ١٩٥١، ص ٦٠ - ٦١. على بدوى: أبحاث التساريخ العام للقانون، ج ١، تاريخ الشرائع، ص ١٥١. خلاصة تاريخ المسيحية فى مصر، لجنة التاريخ القبطى، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦، ص ٩٤ وما بعدها.

المطلب الثانى

موقف المسيحية من فكرة القانون

انتهت حياة "عيسى عليه السلام" على الأرض تاركاً تعاليمه وعظاته ومحاوراته وخطبه لتلاميذه الحواريين الذين ما لبثوا أن دونوها فيما يعرف بالإنجيل Gospels، وانضم إليها أسفار هي أعمال ورسائل ورؤى الرسل، كونت جميعها ما يطلق عليه العهد الجديد "بالمقابلة بالعهد القديم وهو التوراة"، أى أن العهد الجديد يشمل سبعة وعشرين سفراً تنقسم إلى:

قسم الأسفار التاريخية ويشمل الإنجيل الأربعة (إنجيل متى، إنجيل مرقس، إنجيل لوقا، إنجيل يوحنا)، وهي تحوى قصة حياة المسيح وتاريخه وتعاليمه ومعجزاته، كما يشمل رسالة أعمال الرسل التى كتبها لوقا، وهي تصف تاريخ الكنيسة الأولى وقصة حياة معلمى المسيحية،

قسم الأسفار التعليمية وتشمل: رسائل بولس الأربع عشرة إلى الكنائس التى أسسها وإلى شركائه فى خدمته،

الرسائل الجامعة الكاثوليكية لرسل آخرين إلى كل الكنائس وهي: ثلاث رسائل ليوحنا، رسالتان لبطرس، رسالة ليعقوب، رسالة ليهوذا،

رؤيا يوحنا اللاهوتى، وهي عبارة عما أعلنه المسيح ليوحنا فى رؤى، وهي قسمان:

أ - رؤى افتتاحية تظهر فيها الكمالات الإلهية واشتراك حاسيات رأس الكنيسة،

رسائل لسبع كنائس قائمة حينئذ،

ب - رؤى نبوية متعاقبة أخصها ثلاث سلاسل من الحوادث المتوالية يكاد يكون جميعها أحكاماً على أعداء الله وشعبه، ويسبق كلا من هذه السلاسل من الحوادث المتوالية أو يعقبها رؤى أخرى تظهر فيها رموز

الحكم الإلهي وكنيسة المسيح، ثم يختتم السفر بوصف رمزي للكنيسة المسيحية في حالتها الأخيرة التامة^(١).

هذه الأقسام الثلاثة السابقة التي حوّاها العهد الجديد هي ما وافق عليه مجمع نيقية، ورد كل ما عداها من أناجيل أخرى، كانجيل برنابا، وإنجيل السبعين، وإنجيل التذكرة، وذلك لاعتبارات دينية عندهم^(٢).

والجدير بالذكر، أن هذه الأنجيل المعتمدة أو غير المعتمدة، لم يقيم سيدنا عيسى بكتابتها أو إملائها، إنما قام بكتابتها تلاميذه الذين رافقوه ورأوا معجزاته وشاركوه مشواره^(٣)، كما أن هذه الأنجيل تأثرت برسائل بولس مؤسس المسيحية، إذ لم تبدأ كتابتها إلا بعد كتابة بولس لرسائله فتأثرت الأنجيل بهذه الرسائل^(٤).

والواقع، أنه بعد الاطلاع على أسفار العهد الجديد "أنجيل - أعمال - رسائل - رؤى" لبيان موقفها من القانون، نجد أنها لا تخرج عن كونها مواعظ ووصايا وعبر وإرشادات، لا ترقى أبداً إلى مرتبة القانون، فلا قانون دون عقاب ولا تشريع بلا جزاء. ولم يرد في أسفار العهد الجديد كلها قاعدة عقابية واحدة، أو أمر أو نهى مصحوب بجزاء دنيوي، إنما كل ما ورد من أمر بالأعمال الخيرة أو نهى عن أعمال ردية كالزنا، أو القتل، أو السرقة، جزاؤه أن من يفعل الأولى يرث ملكوت الله ويكون ابن أبيه الذي في السموات، ومن لا ينته عن الثانية لا يرث ملكوت الله ولا يكون ابن أبيه الذي في السموات، ومن ذلك: قول المسيح عليه السلام: "سمعت أنه قيل تحب

(١) تفسير العهد الجديد: المرجع السابق، ص ٣٧٤، ص ٦٣٣. د. أحمد شلبي: المسيحية، المرجع السابق، ص ١٥١ - ١٥٣. الإمام أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، المرجع السابق، ص ٣٨ - ٣٩، ص ٦٣ - ٦٤.

(٢) د. أحمد شلبي: المسيحية، المرجع السابق، ص ١٥٣ وما بعدها. الإمام أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، المرجع السابق، ص ٣٧ - ٣٨.

(٣) ورد أن أول إنجيل كتب بعد وفاة المسيح بأكثر من قرن. انظر بطرو شوفيسكي: الإسلام في إيران، المرجع السابق، ص ١٠.

(٤) د. أحمد شلبي: المسيحية، المرجع السابق، ص ١٥٣.

قريبك وتبغض عدوك . وأما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات" (١) . وقول بولس الرسول في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس: "لا تضلوا، لا زناة ولا عبدة أوثان ولا فاسقون ولا سارقون ولا طماعون ولا سكيرون ولا شتامون ولا خاطفون يرثون ملكوت الله" (٢) . وقوله في رسالته إلى أهل غلاطية: "وأعمال الجسد ظاهرة التي هي زنا، عهارة، نجاسة، دعارة، عبادة الأوثان، سحر، عداوة، خصام، غيرة، سخط، تحزب، شقاق، بدعة، حسد، قتل، بطر، وأمثال هذه التي أسبق فأقول لكم عنها كما سبقت فقلت أيضا، إن الذين يفعلون مثل هذه لا يرثون ملكوت الله" (٣) .

وحيث إن ما يميز قاعدة القانون عن قاعدة الأخلاق هو اشتغال الأولى على جزاء وتجرد الثانية منه فإن المسيحية تبدو قواعد وإرشادات أخلاقية وتعاليم إنسانية لا تكف لتنظيم مجتمع أو توطيد سلطان، بل إنها قد دعت إلى طاعة الحكومة القائمة والخضوع لها دون أن تبحث في عدالة أحكامها أو شرعية سلطانها، راجعة كل ذلك إلى أن الحكام قد تبوؤوا سلطانهم من قبل الله .

وفي ذلك يقول بولس الرسول في رسالته إلى أهل رومية: "ولتخضع كل نفس للسلطين القائمة، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلطين الكائنة هي مرتبة من الله، حتى إن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن الحكام ليسوا خوفا للأعمال الصالحة بل للشريرة، أفتريد أن لا تخاف السلطان، افعل الصلاح فيكون لك مدح منه لأنه خادم الله للصلاح، ولكن إن فعلت الشر فخف، لأنه لا يحمل السيف عبثا إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذي يفعل الشر، لذلك يلزم أن يخضع له ليس بسبب الغضب فقط بل أيضا بسبب الضمير، فإنكم لأجل هذا توفون الجزية

(١) إنجيل متى: ٥ : ٣٥ - ٤٦ .

(٢) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، ٦ : ٦ - ٢٠ .

(٣) رسالة بولس إلى أهل غلاطية، ٥ : ١٤ - ٦ : ٣ .

أيضا، إذ هم خدام الله مواظبون على ذلك بعينه فاعطوا الجميع حقوقهم، الجزية لمن له الجزية، الجباية لمن له الجباية، والخوف لمن له الخوف والإكرام لمن له الإكرام^(١).

كما ورد في إنجيل يوحنا فقال له بيلاطس: "أما تكلمني، ألسنت تعلم أن لى سلطانا أن أصليبك وسلطانا أن أطلقك، أجاب يسوع: لم يكن لك على سلطان البتة لو لم تكن قد أعطيت من فوق"^(٢)، (٣).

وحتى تلك المسألة الوحيدة التي وردت في الأناجيل بتحريم الطلاق والتي جاء فيها: "فتقدم الفريسيون وسألوه، هل يحق للرجل أن يطلق امرأته، فقال لهم: بماذا أوصاكم موسى، فقالوا: موسى أذن أن يكتب كتاب طلاق فتطلق، فأجاب يسوع: من أجل قساوة قلوبكم كتب لكم هذه الوصية، ولكن من بدء الخليقة ذكرا وأنثى خلقهما الله، من أجل هذا يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته، ويكون الاثنان جسدا واحدا، فالذي جمعه الله لا يفرقه إنسان، ثم سأله تلاميذه أيضا عن ذلك، فقال لهم: من طلق امرأته وتزوج بأخرى يزني عليها، وإن طلقت امرأة زوجها وتزوجت بأخر، تزني"^(٤).

حتى هذه المسألة كان أساس تشريعها مثالية المسيحية وإنسانيتها ودعوتها للمحبة، إذ فيها يبرر المسيح إباحته في شريعة موسى بقوله: من أجل قساوة قلوبكم كتب لكم هذه الوصية، فلذلك لا محل لها مع مثالية المسيحية ورسالتها للمحبة والرحمة. وحتى ما تركته من أثر في مجال الأسرة، هو كذلك من فيض إنسانيتها ورحمتها ومثاليتها دون أن تسن تشريعا أو قاعدة خاصة بهذا تأمر باتباعها أو ترتب جزاء على تركها، ولا

(١) رسالة بولس إلى أهل رومية: ١٢ : ١٦ - ١٣ : ٧.

(٢) إنجيل يوحنا: ١٩ : ١ - ١٤.

(3) Jean - François, Histoire, Op. Cit., P. 47.

(٤) إنجيل مرقس، ٩ : ٤٢ - ١٠ : ١٢. إنجيل لوقا، ١٦ : ١٢ - ٢٤. إنجيل متى، ١٨ :

٣٥ - ٩ : ١٩، ٥ - ٦ : ١٩، ٢٠ - ٦ : ٢٠، ٢٣ - ٣٤.

أدل على تجرد المسيحية من مسائل التشريع^(١)، وحصر دورها فى العقيدة والدعوة إلى المحبة والرحمة، باعتبار ظروف المجتمع والشعب الذى جاءت من أجله من هاتين الحادثتين:

١ - عندما جاء رجل إلى المسيح قائلاً: يا معلم قل لأخى أن يقاسمنى الميراث، فقال له: يا إنسان من أقامنى عليكما قاضياً أو مقسماً^(٢).

٢ - عندما قدموا له امرأة أمسكت فى زنا، وقالوا له "يا معلم هذه المرأة أمسكت وهى تزنى، وموسى فى الناموس أوصانا أن مثل هذه ترجم، فماذا تقول أنت . . . فقال لهم: من كان منكم بلا خطية فليرمها أولاً بحجر، فلما سمعوا وكانت ضمائرهم تبكتهم خرجوا، وبقي يسوع وحده والمرأة واقفة، فقال لها: يا امرأة أين هم أولئك المشتكون عليك؟! أما دانك أحد؟ فقالت: لا أحد يا سيد. فقال لها يسوع: ولا أنا أدينك. اذهبي ولا تخطئ أيضاً^(٣).

ولعل المسيحية تصل إلى ذروة مثالياتها ودعوتها للمحبة، بقول المسيح: أحبوا أعداءكم، أحسنوا إلى مبغضيك. باركوا لاعنيكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم، من ضربك على خدك فاعرض له الآخر، ومن

(١) ولى ذلك يقول العقاد فى عبقرية المسيح: فهو أسلوب الآداب والمثل العليا وليس بأسلوب النصوص والقوانين، - وكلامه عن زنى المطلق وعن زنى العين التى تقلع إذا نظرت نظرة اشتها، وعن خطيئة اليد التى تقطع إذا وقعت فى العثرات لا يحمله أحد على محمل التشريع وليس فى مسلك المسيح كله فى رسالته ما يجرى مجرى الإلزام، ومع هذا غلب على الرواة من يحسبه تشريعاً مقصوداً بحروفيه، وقل من الرواة من فرق فى فهمه بين أسلوب التشريعة المقصودة بحرفها وأسلوب الآداب الإنسانية التى ترتفع إلى الأكمل فالأكمل وتتلف إلى المعانى من وراء الألفاظ، ويرجع الأمر فيها إلى ضمير يحاسب صاحبه، ولا يرجع إلى قاض يسمل عينا أو يدخل فى الصدور ليتبع فيها بواعث الاشتها. انظر: العقاد: عبقرية المسيح، المرجع السابق، ص ٩٨.

(٢) إنجيل لوقا، ١٢ : ١ - ١٤، ١٢ : ١٥ - ٢٣.

(٣) إنجيل يوحنا، ٧ : ٤٥ - ٨ : ٧، ٨ : ٨ - ١٨.

أخذ رداك فلا تمنعه ثوبك أيضا، وكل من سالك فاعطه، ومن أخذ الذي لك فلا تطالبه" (١).

أى جاءت المسيحية رسالة مثالية إنسانية، وكان حريا بها أن تأتي كذلك، لأنها جاءت كما ورد على لسان المسيح: "لم أرسل إلا إلى خراف بيت إسرائيل الضالة" (٢). أى لم تكن رسالة عامة، بل من أجل يهود إسرائيل، وكان لهذا الشعب رسالته التى جاء بها موسى (ص) "التوراة"، وهى دستور شامل للشرعية الدينية والتشريعات الدنيوية على السواء. يقول تعالى عنها: "وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله" (٣). أى لم يكن بنو إسرائيل بحاجة إلى تشريع دنيوى، وإنما كانوا فى أمس الحاجة لهذه الرسالة الروحية، وتلك المثل العليا، والنزعة الإنسانية المليئة بالرحمة. يقول تعالى فى ذلك: "وقفنا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وءاتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة" (٤). وهو ما عبر عنه المسيح حين قال: "لا تظنوا أنى جئت لأنقض التوراة أو الأنبياء ما جئت لأنقض بل لأكمل" (٥) و "مملكى ليست من هذا العالم" (٦) و "أعطوا ما ليقصر لقيصر وما لله لله" (٧)، (٨).

(١) إنجيل لوقا، ٦ : ٢٣ - ٤٢.

(٢) إنجيل متى، ١٥ : ١٨ - ٣٠.

(٣) آية رقم (٤٣) من سورة المائدة.

(٤) آية رقم (٤٦) من سورة المائدة.

(٥) إنجيل متى، ٥ : ١٤ - ٢٢.

(٦) إنجيل يوحنا، ١٨ : ٣٢ - ٤٠.

(٧) إنجيل لوقا، ٢٠ : ٢٢ - ٢١ : ٤. إنجيل متى، ٢٢ : ١٣ - ٢٢.

(٨)

Jean François, Histoire. Op. Cit., P. 47.

د. سليمان مرقس: محاضرات فى فلسفة القانون، جامعة عين شمس، كلية الحقوق، قسم الدراسات العليا، د.ت، ص ٧٣. والمدخل للعلوم القانونية، دار النشر للجامعات المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧، ص ٢٧١.

كان هذا هو موقف المسيحية من فكرة القانون، هذا فضلا عن أن المسيحية عندما دخلت روما - معقل الإمبراطورية الرومانية وموطن انتشارها وهيمنتها بعد ذلك - وجدت القانون الروماني جاثما بهيبته وشموخه، كاملا متكاملا في نظمه ونظرياته، فما كان منها إلا أن سارت سيرها، وأكملت نهجها المثالي الإنساني، ودعوتها الفريدة للرحمة والمحبة، ولكن هل كان لما جاءت به من مبادئ وأفكار أثر في القانون الروماني القلثم آنذاك؟

الواقع أن الجدل فيما يتعلق بهذا الأثر، أى فضل المسيحية على القانون الروماني هو جدال قديم، فالكتاب الكنسيون، أرادوا خلق اعتقاد بأن أفضل ما في القانون الروماني يمكن تقريبا أن يكون مشتقا من المسيحية، ولكنه رأى مبالغ فيه بالطبع، وينكر أثر الثقافة والفلسفة اليونانية فيه.

أما الكتاب المتحاملون ضد المسيحية، فإنهم يقللون من شأن أثرها ويحتفظون على مضض بأى نتائج جيدة تركتها المسيحية على القانون الروماني.

غير أن التقدير الصحيح لأثر المسيحية يأخذ اتجاها وسطا بين هذين الرأيين، فالمسيحية كنظام أخلاقي لها أثر يبدو في القانون الروماني، فمثاليته قد أثرت أحيانا على عمل الفلسفة اليونانية فى صياغة هذا القانون، إذ المعروف أنها وضعت الأسس وكل البنية الفوقية تقريبا للقانون الروماني كقانون عالمي بلغ شأوا كبيرا من الدقة والإحكام، وعمل المسيحية كان مكملًا، بدا فى هذا القانون فى إضافة بعض اللمسات له وإزالة ما قد يكون به من نقائص، أى أنها لم تقدم له قواعد أو أسسا محددة، لأنها بينت الواجبات دون أن تضع عقوبة على تركها، فمثلا نادت بالحرية للرقيق لكنها لم تقر لهم بحق الحرية. وأقرت واجب الأغنياء تجاه الفقراء، لكنها لم تقر حق الفقراء فى المساعدة، كما اعترفت بوجود ملكية فى القانون، إنما لم تضع حدودا قانونية يعد تجاوزها تعسفا فى استعمال حق الملكية.

لذا نجد أن تأثير المسيحية على تطور القانون الرومانى كان أقل بكثير من الفلسفة الرواقية^(١) المؤثر الحقيقى . أما المسيحية كعامل مؤثر فيه فلم تكن بالقوة الكافية كى تغير القانون تغييرا سريعا وكاملا، وتتصدى لمعارضى الإصلاح من أصحاب المصالح الخاصة، كما لم يسمح فساد أحوال المجتمع آنذاك بتطبيق ما جاءت به من أفكار إنسانية وقواعد عدالة ورحمة، فظل تطبيق قواعد القانون الرومانى على العلاقات القائمة راجحا على ما جاءت به المسيحية، وكل ما حدث هو أن بعض الأباطرة ابتداء من أغسطس ومن خلفه من الأباطرة رأوا إعادة تنظيم قواعد القانون باستيحاء الأفكار المسيحية :

فيعد قانون تيودوز ومدونة وكتب قانون جستنيان الأخرى المصدر الرئيسى لمعلوماتنا عن أثر المسيحية فى هذا المجال، إذ يمكن للمطلع على قانون جستنيان أن يتبين نصرانيته فهو قد بدأ مدونته بصيغة مسيحية للثالوث المقدس، ووقف ضد الهرطقات المضادة للمسيحية وعادها، كما وضع رجال الدين المسيحي فى مركز متميز آنذاك وأوجب على الأوصياء

(١) الرواقية Stoicism: فلسفة وضع تعاليمها الأولى زينون Zenon القبرصى (٣٣٥ - ٢٦٣ ق.م) فى القرن الثالث قبل الميلاد. ونادت بأن غاية الفلسفة هى العيش فى انسجام مع الطبيعة التى يحكمها اللوغوس Logosorthos. وهو العقل المدبر الذى يشمل نظام الطبيعة بأكمله، القادر على الإبداع والذى يمكن عن طريقه بلوغ الفضيلة، ويمثله الإله Zeus؟، ثم تبع (زينون) فلاسفة آخرون، بعدت على أيديهم الفلسفة الرواقية عن تعاليمها القديمة، وأصبحت فلسفة جديدة توافق فكر العصر، إذ ظهر فيها اتجاه فلسفى أخلاقى أفكاره قريبة الشبه بالأخلاق المسيحية، وقد ذهب المفكرون المحدثون إلى أنها هى الأخلاق المسيحية الحقيقية، وعملوا على نشر الاعتقاد، بأن الأخلاق العقلية تتفق مع الأخلاق الواردة فى الأناجيل.

ومن حكم الرواقيين: "ما هو خير هو بالضرورة نافع ولهذا ينبغى على الرجل الخير النبيل أن يهتم بالخير" أورليوس.

"خير سبيل للانتقام من أحد الناس أن تتجنب مبادلة الشر بالشر" أورليوس.

انظر: ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، المرجع السابق، ص ١٧١، ١٨١. د. على الغمراوى: مدخل إلى دراسة التاريخ الأوروبى الوسيط، المرجع السابق، ص ٣٦ وما بعدها.

على القصر القسم أمام الأسقف على الإنجيل بإدارة أموالهم وأداء مسئولياتهم بأمانة وإخلاص، كما أعطى الأسقف سلطة قضائية لنظر الدعاوى مساوية لسلطة المحاكم المدنية كما سنرى.

وقد خضع قانون جستينان لتأثير المسيحية فيما يتعلق بالتشريعات الأسرية (كالرق والزواج والسلطة الأبوية)، أما في مجال الملكية والعقود فلا يبدو أثر المسيحية إلا استثنائياً^(١).

(1) Sherman, Roman Law, Op. Cit., P. 126 – 130.
Hovelin, Op. Cit., P. 109 – 110.
Cuqu, Op. Cit., P. 7 – 9.

الباب الأول

أثر الديانتين الإسلام والمسيحية فى نظام الأشخاص فى النظم القانونية القديمة

تمهيد وتقسيم :

كان نظام الأسرة فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من النظم المشوبة بالكثير من الفوضى والفساد التى جعلته فى أمس الحاجة إلى تنظيم جديد مرض، ولهذا جاء الإسلام بتنظيم كامل وشامل يتسم بالدقة والتفصيل الوافى لمسائله مما جعل نظام الأسرة فى الإسلام من النظم المتميزة من غيرها فى الشرائع الأخرى، وقد حمل هذا الأثر القرآن الكريم والسنة النبوية مصدر الدين الأساسيان الخالدان اللذان بالاطلاع عليهما فى أى مكان أو زمان يمكن بسهولة تبين هذا الأثر .

وبالنسبة للمسيحية، فرغم أنها قد جاءت عقيدة فقط بلا شريعة، ورغم أن القانون الرومانى كان مكتمل النظم ومحكمها بما فيها نظام الأسرة، إلا أن بعض الأباطرة ابتداء من أغسطس ومن خلفه من الأباطرة رأوا إعادة تنظيم قواعد القانون باستيحاء الأفكار المسيحية، وكان نصيب نظام الأشخاص فيه من هذه الناحية يفوق نصيب نظام الأموال، باعتبار نظام الأشخاص من النظم وثيقة الصلة بالدين التى تميز أتباع كل دين من غيرهم من الأديان الأخرى، وكذلك لأن الأخلاق تلعب فيه دورا بارزا، والأخلاق جزء من الدين لا يفصل عنه .

ويتفق أثر كل من الديانتين فى هذا النظام - كما سنرى - فى أن هذا الأثر سواء كان إضافة لأمر جديد، أو تكملة لنقص قائم، أو تعديلا له بالحذف أو بالإضافة، فإنما كان ذلك بهدف دفع الظلم أو تحقيق العدل أو التنظيم والتهديب، وهو ما يحقق هدف الأديان فى تطور المجتمع وتقدمه .

ونبين هذا الأثر في نظام الأشخاص في الفصلين الآتيين:

الفصل الأول: أثر الإسلام في نظام الأشخاص عند عرب الجاهلية.

الفصل الثاني: أثر المسيحية في نظام الأشخاص في القانون الروماني.

الفصل الأول

أثر الإسلام فى نظام الأشخاص عند عرب الجاهلية

تمهيد وتقسيم :

لا مناص لشريعة تعد نفسها مسؤولة عن تنظيم المجتمع، إلا أن تضع الأشخاص فى غرة اهتمامها كخطوة أولى وأساسية . ومن ثم فقد حظى نظام الأشخاص فى الإسلام باهتمام بالغ تمثل فى تنظيم شامل لنظمه وأحكامه .

وأهم ما يتعلق بالأشخاص جانب الحرية والكرامة الإنسانية المكفولة للفرد منذ ميلاده . بغض النظر عن أصله أو جنسه أو عقيدته والتي لا ينال منها إلا أن يفقد الفرد حريته . أى يقع فى أسر الرق . وكذلك نظام الأسرة كنواة للمجتمع . الذى هو عبارة عن مجموعة من الأسر، وأهم ما يتعلق بالأسرة، هو الزواج والطلاق والميراث . ولذا انبرى الإسلام يصلح ما نالها فى موطن ظهوره وعلى أيدي عرب الجاهلية من فوضى وتدنى فى هذه الأمور .

وفى هذا الفصل، سنتناول نظام الأشخاص فى هذين الموضوعين، أى فيما يتعلق بالرق ونظام الأسرة، وفى مرحلتين، قبل الإسلام وما شابهما على أيدي العرب آنذاك، وبعد الإسلام . وما أصلحه فى شأنهما بما ترك فيه من أثر . وذلك فى المباحث الآتية:

- المبحث الأول: أثر الإسلام فى نظام الرق عند عرب الجاهلية .
- المبحث الثانى: أثر الإسلام فى نظام الزواج عند عرب الجاهلية .
- المبحث الثالث: أثر الإسلام فى نظام الطلاق عند عرب الجاهلية .
- المبحث الرابع: أثر الإسلام فى نظام الميراث عند عرب الجاهلية .

المبحث الأول

أثر الإسلام فى نظام الرق عند عرب الجاهلية

عرف العرب الرق كما عرفه غيرهم من الأمم فى شتى بقاع العالم، حيث كان نظاما اجتماعيا متعارفا عليه ونظاما اقتصاديا هاما يعيش منه الكثيرون، تقام له أسواق كبيرة سميت "أسواق النخاسة"، وتجارة رائجة عرفت بتجارة الرقيق، قام بها تجار متخصصون، يأتون بالرق من كل حذب وصوب، لبيعهم فى مختلف البلاد، وكان حظ الجزيرة العربية من هؤلاء الرقيق كبيرا.

مصادر الرق عندهم :

الحروب والإغارات: كانت أهم مصادر الرق، فقد كانت أيام العرب سلسلة من الحروب والغارات بين قبائلهم أو بينهم وبين غيرهم من الأجناس الأخرى، سواء تغار القبيلة على غيرها فى عقر دارها، أو تهاجم قافلة من قوافلها التجارية فى الطريق، ونظرا لسوء الحياة الاقتصادية آنذاك، فقد كان ذلك مصدرا من مصادر الرزق التى اعتمدوا عليها فى عيشهم.

وتسلب القبيلة المنتصرة ما تستطيع حمله من غنيمة، وكان ضمن ما تحتويه الغنيمة، الأشخاص، فقد كان المغيرون يأخذونهم لاسترقاقهم واستغلالهم أو لبيعهم.

الشراء: كان أحد مصادر الرق ما يحصل عليه السيد منهم بالشراء، واعتبر عدد ما يملكه السيد من رقيق دلالة على الغنى والمنزلة ومظهرها من مظاهر القوة والجاه^(١).

الدين: كان الدين سببا من أسباب الرق عندهم، فيصير رقيقا من لم يتمكن من دفع مال عليه يجب دفعه أو يعجز عن سداد دين فيباع به^(٢).

(١) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٤، ص ٥٦٧.

(٢) د. عادل بسيونى: التقاليد العرفية فى شبه الجزيرة، ص ٩٦.

أولاد الأمة: فما تلده الأمة من أبناء يلحقون بها ويأخذون صفتها كأمة.

وكانت قواعد معاملة الرق آنذاك تعد الرقيق ملكا لسيده لا يختلف في طبيعته عن أى نوع من أنواع الملكية^(١)، فليسيده أن ينتفع به على أى وجه، فله أن يستعمله فى خدمته، ويستغله فى خدمة غيره، ويتصرف فيه بكافة أنواع التصرف بما فيها البيع، وكانت معاملة الرقيق بصفة عامة تتسم بالشدة والقسوة باعتبارهم من أموال السيد، له فيهم حرية التصرف، وكان القتل عقوبة لمعظم ما يرتكبون من أخطاء، ولم يكن فى الأعراف والتقاليد ما يدعوهم إلى حسن معاملتهم أو الرأفة بهم.

وجاء الإسلام، والرق نظاما اجتماعيا واقتصاديا هاما فى الجزيرة العربية، يمثل جزءا كبيرا من الأيدى العاملة بينهم، وبابا من أبواب الرزق لكثير منهم يعتمدون عليه كنوع من أنواع التجارة، وبذلك مثل العبيد فى مجتمعهم آنذاك قوة اجتماعية واقتصادية لا يمكن الاستغناء عنها أو التقليل من شأنها، فلم يكن من الحكمة والحال هذه، أن يحاول الإسلام تحريم الرق تحريما تاما مرة واحدة، ويأمر لتوهِ بالغاءه، وإلا لما واجه رد فعل آنذاك من المخاطبين بتشريعه سوى التمرد والعصيان، ولما أسفر تحريمه هذا إلا عن خلل بين فى موازين المجتمع الاجتماعية والاقتصادية. لذا فقد انتهج الإسلام سياسة العلاج السلمى الهادئ والفعال المؤثر، الذى قضى على مصدر الداء كبداية للقضاء على الداء نفسه، أى أقر الإسلام الرق مع تسليمه بأن الأصل فى الإنسان الحرية، أما الرق فهو أمر عارض مخالف لهذا الأصل، ولكن إقرار الإسلام للرق جاء فى صورة تؤدى هى نفسها إلى القضاء عليه بالتدرج دون أن يؤدى هذا القضاء التدريجى إلى خلل فى موازين الحياة الاجتماعية والاقتصادية، والذى كان سيحدث لو جاء القضاء مبرما من أول وهلة. واتخذت سياسة الإسلام فى القضاء على مشكلة الرق، اتجاهين:

(١) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٥، ص ٥٧٤.

الأول: تجفيف منابع التي تمد الرق وتغذيها، فكما رأينا، كانت مصادر الرق عند العرب كثيرة ومتنوعة، فحرم الإسلام جميع هذه المصادر، ولم يبق إلا على مصدرين منها كان إبقاؤهما ضرورة وعلاجاً كذلك. المصدر الأول، هو رق الوراثة، وهو الذي يفرض على من تلده الأمة، وحتى هذا المصدر استثنى منه الإسلام أولاد الإماء من مواليهن، وكان ينذر أن تلد الأمة من غير مولاهما، ومن ثم فإن كل من تلدهن الإماء فى الغالب يكونون أحراراً.

المصدر الثانى: هو رق الحروب، فالذين يؤسرون فى الحروب يضرب عليهم الرق، قال تعالى: "حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها"^(١)، وحتى هذا المصدر أيضاً، استثنى منه الذين يؤسرون فى حرب بين طائفتين من المسلمين، فلا تسترق أى طائفة منهما أسرى الطائفة الأخرى، حتى وإن كانت هى الباغية. أما الحرب التى تقوم بين المسلمين وغيرهم فقط، فإن أسراها هم الذين يفرض عليهم الرق، وقد كان موقف الإسلام فى هذه الحالة موقفاً عادلاً أيضاً، وذلك أن استرقاق أسرى الحرب كان أمراً طبيعياً ومتعارفاً عليه فلم يكن من العدل والحال هذه، أن ينهى الإسلام المسلمين عن استرقاق أسرى أعدائهم فى حين أن أعداءهم يسترقون أسراهم، فكان استرقاق أسرى الحرب آنذاك تطبيقاً لمبدأ المعاملة بالمثل، وهو مبدأ مستقر عليه فى العلاقات الدولية، وحتى فى هذه الحالة أيضاً فإنه قد اشترط فى هذه الحرب التى يفرض المسلمون الرق على أسراها، أن تكون حرباً شرعية، وذلك بأن يعلنها خليفة المسلمين دفاعاً عن الدين^(٢)، فقال تعالى: "وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن

(١) آية رقم (٤) من سورة محمد.

(٢) د. على عبد الواحد وافي: قصة الملكية فى العالم، دارنهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٨٧، ص ٩٦ - ٩٨. الشيخ أبو زهرة: العلاقات الدولية فى الإسلام، المرجع السابق، ص ٣٨ - ٣٩. سيد قطب: فى ظلال القرآن، مجلد ٤، ج ٨، ص ٢٤٥٥ - ٢٤٥٦. د. على جعفر: تاريخ القوانين والشرائع، المرجع السابق، ص ٣٠٨.

الله لا يحب المعتدين»^(١). وحتى مع كل هذه القيود التبنى وضعها الإسلام لإباحة هذا المصدر ثلرق على استحياء لم يجعل ضرب الرق على أسرى الأعداء أمرا لازما، إنما جعله أحد الطرق التي يمكن أن يلجأ إليها الإمام في تصرفه حيال هؤلاء الأسرى، فأباح له أن يمن عليهم بدون مقابل، أو يطلق سراحهم مقابل فدية أو عمل يؤديه أو مقابل إطلاق الأعداء أسرى المسلمين، بل رغب في هذه المسالك وقدمها على الاسترقاق كما وضع من الآية السابقة. أى قيد هذا المصدر أيضا بقيود تكفل القضاء عليه^(٢).

الاتجاه الثانى: توسيع المنافذ التي تؤدي إلى العتق والتحرير، تلمس الإسلام العتق والحرية للأرقاء من كل منفذ، ومن هذه المنافذ التي فتحتها الإسلام لحصول الرقيق على حريتهم:

جعل من أسباب العتق أن يجرى على لسان السيد لفظ يدل صراحة على عتق عبده، سواء كان قاصدا معنى اللفظ أو غير قاصد له، جادا أم هازلا، مختارا أم مكرها، فقد روى عن الرسول (ص) أنه قال: "ثلاثة جدهن جد وهزلهن جد، الزواج والطلاق والعتاق"^(٣).

جعل من أسباب العتق أن يجرى على لسان السيد لفظ يفيد التدبير^(٤). أى يدل على الوصية بتحرير عبده بعد موته، فمجرد صدور عبارة من السيد تفيد هذا المعنى تصبح الحرية مكفولة للعبد بعد وفاة سيده، فإذا كان المدبر جارية يسرى حكمها على من تلده بعد تدبيرها فيعتق معها بعد وفاة سيدها وسواء أقر بذلك ورثته أو لم يقره، ومن أجل ذلك حظّر على السيد أثناء حياته أن يبيع أو يرهن أو يهب أو يتصرف في عبده المدبر أى تصرف ينقل ملكيته إلى شخص آخر^(٥).

(١) آية رقم (١٩٠) من سورة البقرة.

(٢) د. على عبد الواحد وافي: قصة الملكية فى العالم، ص ٩٧ - ٩٨.

(٣) د. على عبد الواحد وافي: قصة الملكية فى العالم، المرجع السابق، ص ٩٩.

(٤) علاء الدين أبى بكر بن مسعود الكاسانى الحنفى: بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، مجلد ٤، كتاب التدبير، ص ١١٢ - ١١٣.

(٥) د. على عبد الواحد وافي: قصة الملكية فى العالم، ص ٩٩.

من أسباب العتق أيضا، أن يستولد السيد جاريته، ففي هذه الحالة يعتبر الولد حرا بعد ولادته وتصير أمه حرة بعد وفاة سيدها.

ومن أسباب العتق كذلك، أن يكتب السيد عبده، أى يتفقا على أن يعتقه إذا دفع له مبلغا من المال، قال تعالى: "والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذى آتاكم"^(١)، أى أمر بإجابة من طلب المكاتب من الأرقاء، وفى سبيل تمكّنهم من أداء ما كاتبوا عليه، أباح لهم أن يتصرفوا تصرف الأحرار، فلمهم أن يبيعوا ويشترى ويعدّوا العقود، وإذا كان المكاتب جارية سرى حكمها على من تلده بعد مكاتبها فيصير حرا مثلها بمجرد أدائها ما كاتبته عليه سيدها^(٢).

جعل الإسلام تحرير الرقاب كفارات لكثير من الجرائم، منها: جعله كفارة للقتل الخطأ وما فى حكمه، فقال تعالى: "وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة"^(٣).

جعل كفارة للحنث فى اليمين، فقال تعالى: "لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة"^(٤).

وجعله وسيلة لمراجعة الزوجة إذا ظاهر منها زوجها، فقال تعالى: "والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة"^(٥).

(١) آية رقم (٣٣) من سورة النور.

(٢) الكاسانى: بدائع الصنائع، مجلد ٤، ص ١٤٢ - ١٤٣. د. على عبد الواحد وافي: قصة الملكية فى العالم، ص ١٠٠ - ١٠١. د. على جعفر: تاريخ القوانين والشوائع، ص ٣٠٩.

محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى، ص ٤٥.

(٣) آية رقم (٩٢) من سورة النساء.

(٤) آية رقم (٨٩) من سورة المائدة.

(٥) آية رقم (٣) من سورة المجادلة.

خصص الإسلام سهما من مصارف الزكاة لتحرير الرقاب، فقال تعالى: "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب"^(١).

حبب الإسلام إلى العتق وجعله قربة يتقرب بها إلى الله، فقال تعالى: "فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة" (٢).

وما ورد من السنة النبوية أيضا، فعن أبي هريرة (ض) قال: من أعتق رقبة أعتق الله بكل عضو منها عضواً من أعضائه من النار"^(٣).

وبذلك كان علاج الإسلام للرق عن طريق هذين الاتجاهين كما شبهه البعض، كجدول كثرت مصباته، وانقطعت عنه موارده التي يستمد منها الماء، وخلق بجدول هذا شأنه أن يكون مصيره إلى الجفاف، ومن ثم كفل الإسلام القضاء على الرق في صورة سلمية هادئة وأتاح للعالم فترة للانتقال يتخلص فيها شيئا فشيئا من هذا النظام^(٤).

وبصفة عامة، فإن الإسلام إلى جانب قضائه على مصدر الرق، فإنه قد أوصى بحسن معاملة الرقيق، قال تعالى: "وبالوالدين إحسانا وما ملكت أيمانكم"^(٥). وعن حيثمة (ض) قال: كنا جلوسا مع عبد الله بن عمرو إذ جاءه قهرمان له فدخل، فقال: أعطيت الرقيق قوتهم، قال: لا، قال: فأنطلق فأعطيهم. قال رسول الله (ص): "كفى بالمرء إثما أن يحبس عمن يملك قوته"^(٦). ونهى عن إيذائهم أو التمثيل بهم، فقد روى عن عمر

(١) آية رقم (٦٠) من سورة التوبة.

(٢) آيات (١١ - ١٣) من سورة البلد.

(٣) أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، المسمى صحيح مسلم، دار المعرفة، بيروت، د.ت. مجلد ٢، ج ٤، كتاب العتق، باب فضل العتق، ص ٢١٧.

(٤) د. علي عبد الواحد وافي: قصة الملكية في العالم، ص ٩٥.

(٥) آية رقم (٣٦) من سورة النساء.

(٦) صحيح مسلم، ج ٧، باب فضل النفقة على العيال والمملوك، ص ٨٢.

(ض) أنه قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: "من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه"^(١)، وجعل عقوبة الاعتداء عليه من غير سيده كعقوبة الاعتداء على الحر في معظم الأحوال^(٢)، فقد روى سمرة عن الرسول (ص) أنه قال: "من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه"^(٣)،

وحرم التفريق بين أسرة الرقيق، فقد روى أن أحد المسلمين فرّق بين جارية وولدها فنهاه النبي (ص) عن ذلك ورد البيع^(٤)،

كما منحه الإسلام كثيرا من حقوقه المدنية اعترافا بإنسانيته، فله أن يتزوج ويكون أسرة، وله وحده الحق في أن يطلق من تزوجها ولا يملك مولاه عليه هذا الحق.

وبذلك يكون الإسلام قد عالج مشكلة الرق أنجع علاج، تأكيدا لما للدين من دور في تطور حياة الشعوب ورفقيها.

(١) صحيح مسلم، ج ٢، كتاب الإيمان، باب صحبة المماليك وكفارة من لطم عبده، ص ١٩.

(٢) د. علي عبد الواحد وافي: قصة الملكية في العالم، ص ١٠٣.

(٣) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي: سنن أبي داود، دار الجبل، بيروت، ج ٤، كتاب الديات، باب من قتل عبده أو مثل به أيقاد منه، ص ١٧٦.

(٤) سنن أبي داود، ج ٣، كتاب الجهاد، باب التفريق بين السبي، ص ٦٣ - ٦٤.

المبحث الثانى

أثر الإسلام فى نظام الزواج عند عرب الجاهلية

تمهيد وتقسيم :

حرص الإسلام على إقامة مجتمع سوى تصان فيه الأعراض، واعتبر الزواج أفضل وسيلة لتحقيق ذلك، ولذا حث على الزواج ورغب فيه، فقال (ص): "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج".

والزواج، عقد بين رجل وامرأة تحل له شرعاً، غايته إنشاء رابطة للحياة المشتركة والنسل^(١)، وهو بهذا المعنى عده الله واحدة من أكبر نعمه على عباده لما له من فوائد مهمة وضرورية لحياتهم، يقول الغزالي فى فوائد الزواج: "فيه إراحة للقلب وتقوية له على العبادة ٠٠٠٠ وفى الاستئناس بالنساء من الراحة ما يزيل الكرب ويروح عن القلب ٠٠٠ ولذا قال تعالى فى شأن الزوجة: "ليسكن إليها"^(٢)."

ولعل العرب فى الجاهلية لم ينظروا للزواج تلك النظرة المقدسة التى تستوجبها أهمية هذا النظام فى المجتمع وفائدته لكل من الزوجين وأثره على تنشئة الأجيال، إذ يروى لنا التاريخ أنهم قد عرفوا عادات للزواج مارسوها فى مجتمعهم، تتعلق بصور غريبة للعلاقات بين الرجال والنساء، وكذلك ما تعارفوا عليه من شروط لتصبح هذه العلاقات مرضية صحيحة فى أعرافهم، فلما جاء الإسلام تصدى لكل ما شاب هذا النظام الأساسى فى المجتمع الجاهلى من نقائص وعيوب، وخلصه منها، سواء فى أنواعه أو شروطه. وسوف نبين هنا ما كان عليه الزواج عند عرب

(١) المادة الأولى من قانون الأحوال الشخصية السورى الصادر فى ١٧/٩/١٩٥٣. والمادة الثالثة أولاً، من قانون الأحوال الشخصية العراقى رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩. والمادة الثانية من قانون الأحوال الشخصية الأردنى رقم ٦١ لسنة ١٩٧٦.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، مجلد ٢، ج ٢، الطبعة الأولى، ص ٣٦.

الجاهلية، وما شابه من علل ومآخذ تولى الإسلام بعد مجيئه التصدي لها وعلاجها.

ونتناول ذلك في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: أثر الإسلام في أنواع الزواج التي عرفها العرب.

المطلب الثاني: أثر الإسلام في شروط الزواج عند العرب.

المطلب الأول

أثر الإسلام في أنواع الزواج التي عرفها العرب

عرف المجتمع الجاهلي عدة أنواع من الزواج^(١)، وقد أوردت السيدة عائشة (ض) بعض هذه الأنواع وموقف الإسلام منها، وذلك فيما روى عنها: أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء، فنكاح منها نكاح الناس اليوم، يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته فيصدقها ثم ينكحها. ونكاح آخر، كان الرجل يقول لامرأته, أرسلني إلى فلان

(١) ينكر بعض الفقه، أن تكون هذه أنواعا من الزواج، ويرى أنها أنواع من اجتماع الرجل بالمرأة قاصرة على ذوى الدعارة من الشبان ... ومن ثم، من الخطأ بعد ذلك أن يقال إن الزواج كان عندهم على أنواع. ويدرج ضمن هذه الأنواع تلك المسافحات. انظر محمد الخضرى: تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة الأموية، دار المعرفة، بيروت، د. ت. ص ٢٠. والحققة أن هذا القول يتناقض مع ما ورد في حديث عائشة (ض) بقولها: "إن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء" ثم عدت هذه الصور مطلقة عليها صفة النكاح. كما يتناقض مع ما درج عليه الفقه من ذكر هذه الصور للزواج ودرجها تحت أنواع أو صور للزواج عرفها العرب. ومن هؤلاء: د. جواد على: المفصل في تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٥، ص ٥٣٤. الألوسى: بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ٢، ص ٤ وما بعدها. أبو الفتح: المختارات الفتحية، المرجع السابق، ص ٥ - ٦. د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ٢٢٢ - ٢٢٣. وبين الشريعة الإسلامية والقانون الرومانى، مكتبة نهضة مصر، د. ت. ص ٢٢. د. سلام زنتاى: النظم الاجتماعية والقانونية عند العرب، المرجع السابق، ص ١٠٠ وما بعدها.

فاستبضعى منه، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع، ونكاح آخر يجتمع الرهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها، فإذا حملت ووضعت ومر عليها ليال بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع، حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم: قد عرفتم الذى كان من أمركم، وقد ولدت فهو ابنك يافلان تسمى من أحببت باسمه، فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع به الرجل، والنكاح الرابع، يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمتنع ممن جاءها، وهن البغايا كن ينصبن على أبوابهن رايات تكون علما، فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها جمعوا لها ودعوا لها القافة^(١)، ثم ألحقوا بالذى يرون فالتطاط به ودعى ابنه لا يمتنع من ذلك، فلما بعث محمد (ص) بالحق هدم نكاح الجاهلية كله إلا نكاح الناس اليوم، رواه البخارى^(٢).

وقد عدت السيدة عائشة (ض) فى هذه الرواية زواج البعولة، والاستبضاع، والرهط، وزواج صواحيبات الرايات، هذا بالإضافة إلى الأنواع الأخرى التى عرفوها والتى سنيين موقف الإسلام منها فيما يلى:

زواج البعولة^(٣) :

كان الصورة الشائعة للزواج عند العرب، وفيه، يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته ويعين صداقها ثم يعقد عليها، وكانوا يخطبون المرأة إلى أبيها أو أخيها أو عمها أو بعض بنى عمها^(٤).

وهذه الصورة من الزواج تتوافر فيها كل شروط الزواج الصحيح من خطبة تنطوى على إيجاب وقبول بين ولى الزوج وولى المرأة أو من يقوم مقامه، كما يشتمل على صداق "مهر" مسمى عند العقد، وهى صورة الزواج

(١) جمع قائف، وهو الذى يعرف شبه الولد بالوالد بالآثار الخفية.

(٢) صحيح البخارى: المرجع السابق، ج ٧، كتاب النكاح، ص ١٩ - ٢٠.

(٣) ويعرف أيضا، بزواج المهر، والزواج الفردى.

(٤) الألوسى: بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ٢، ص ٣.

الوحيدة التي أقرها الإسلام وأبقاها من بين ما عرفه العرب من صور له، فقال تعالى: "فانكحوا ما طاب لكم من النساء"^(١). إذ ورد أن المقصود بما طاب لكم من النساء أى انكحوا النساء نكاحا طيبا^(٢). والنكاح الطيب هو الذى يتمثل فى هذه الصورة للنكاح باعتباره يشتمل على كل مقاصد وشروط الزواج الصحيح، هذا بالإضافة إلى ما ورد فى رواية السيدة عائشة من إقرار الإسلام لهذا النوع من الزواج.

زواج البدل^(٣):

وفيه يقول الرجل للرجل: انزل لى عن امرأتك وأنزل لك عن امرأتى، أى يتم بتنازل زوجين كل عن زوجته للأخر بلا مهر^(٤).

زواج الاستبضاع والرهط^(٥) وصواحيب الرايات^(٦):

وهى كما ورد عن السيدة عائشة (ص) فى الحديث السابق.

وقد وقف الإسلام موقفا حازما من كل هذه الأنواع من الزواج التى عرفها عرب الجاهلية، فقال تعالى: "والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين". فمن ابتغى وراء ذلك

(١) آية رقم (٣) من سورة النساء.

(٢) تفسير ابن كثير: المرجع السابق، ج ١، ص ١٥٩.

(٣) ذكره بعض علماء الفقه على أنه زواج الشغار، أى لم يفرقوا بينه وبين زواج الشغار. انظر د. سلام زنتى: الإسلام والتقاليد القبلية فى أفريقيا، ١٩٩٢، ص ٨٧. إذ يذكر: حرم الإسلام، زواج البدل - الشغار - الذى كان معروفا لدى العرب زمن الجاهلية.

(٤) الألوسى: بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ٢، ص ٥. صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٦٠.

(٥) ويسمى أيضا، زواج الأخدان أو تعدد الأزواج. انظر: صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٥٩.

(٦) ويعرف أيضا، بزواج البغايا، وزواج الزنا، كما سموهن أيضا "المظلمات" لأن الفتيان كانوا يتسللون إليهن فى جنح الظلام. أحمد الحوفى: الحياة العربية من الشعر الجاهلى، الطبعة الرابعة، د.ت. ص ٢١٩.

فأولئك هم العادون" (١). وبذلك حرمت كل هذه الأنواع للزواج تحريماً باتاً، واعتبرت زناً نهى عنه الله بقوله: "ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً" (٢).

زواج الشغار:

وفيه يزوج الرجل ابنته أو أخته أو من يلي أمرها، على أن يزوجه الآخر ابنته أو أخته أو من يلي أمرها، ليس بينهما صداق (٣)، فكان الرجل يقول للرجل: شاغرنى أى زوجنى أختك أو ابنتك أو من تلى أمرها حتى أزوجه أختى أو بنتى أو من إلى أمرها. ولا يكون بينهما مهر (٤). وربما دفعت إلى هذه الصورة من الزواج ظروف الحياة القاسية آنذاك، وعدم استطاعة الرجال تقديم مهر للنساء، ومن ثم قامت المقايضة مقام المهر.

ويرى البعض أن هذه الصورة للزواج لازالت معروفة حتى اليوم، لا سيما بين الطبقات الفقيرة والأعراب (٥).

وقد أبطل الإسلام هذا النوع من الزواج ونهى عنه لما فيه من ضياع لحق المرأة فى مهرها، وقد أكد الله تعالى هذا الحق للمرأة فى آيات عديدة، منها: "وأتوا النساء صدقاتهن نحله" (٦) "فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة" (٧)، ولذا عد شرطاً هاماً للزواج ومن ثم أبطل زواج الشغار

(١) آيات رقم (٢٩ - ٣١) من سورة المعارج.

(٢) آية رقم (٣٢) من سورة الإسراء.

(٣) الألوسى: بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ٢، ص ٥.

(٤) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٥، ص ٥٣٨.

(٥) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٥، ص ٥٣٨. صبحى

المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، هامش ص ٥٥، ص ٤١١ - ٤١٢.

(٦) آية رقم (٤) من سورة النساء.

(٧) آية رقم (٢٤) من سورة النساء.

وحرم^(١)، وهو ما أكدته السنة النبوية فيما روى عنه (ص): "أنه نهى عن الشغار"^(٢) كما روى عنه كذلك أنه قال: لا شغار في الإسلام^(٣).

زواج المتعة^(٤):

هو أن يتزوج الرجل المرأة إلى فترة محددة بداية، إذا انتهت تلك الفترة وقعت الفرقة بينهما، وينعقد بالتراضي بين طرفيه، ويسمى فيه صداق للمرأة، أى تتوافر فيه كل شروط الزواج الصحيح، غير أنه موقت بأجل محدد يعين منذ البداية، بانتهاء ذلك الأجل يفسخ العقد دون طلاق، ويلحق ما قد يأتى من أولاد من هذا الزواج بالأم ويأخذون نسبها ونسب عشيرتها نظرا لرحيل الأب غالبا بعد انقضاء هذا الزواج وانقطاع العلاقة بينه وبين من كانت زوجة له، ولا يترتب حق فى الإرث لأى من الزوجين على الآخر بعد الوفاة^(٥).

ولم يلغ الإسلام هذا النوع من الزواج من البداية، إنما أبقاه لفترة لحاجة المسلمين إليه، إذ كانوا يخرجون للغزوات فى بداية الإسلام ويلزمهم من يقوم على حاجتهم، فأذن لهم الرسول (ص) بنكاح المتعة، ومما روى فى ذلك، عن ابن عمر (ض) قال: "كنا نغزو مع رسول الله (ص) فرخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل"^(٦).

(١) الإمامان: ابن قدامة، ابن قدامة المقدسى: المغنى ويليهِ الشرح الكبير، دار الكتاب العربى،

١٩٨٣، ج ٧، كتاب النكاح، ص ٥٦٨.

(٢) صحيح البخارى: المرجع السابق، مجلد ٣، ج ٧، باب الشغار، ص ١٥.

(٣) صحيح مسلم، المرجع السابق، مجلد ٢، ج ٤، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح الشغار

وبطلانه، ص ١٣٩.

(٤) ويسمى أيضا بالزواج المؤقت.

(٥) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٥، ص ٥٣٧. صبحى

المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٥٩.

(٦) صحيح مسلم: مجلد ٢، ج ٤، باب نكاح المتعة، ص ١٣٠.

وعن جابر (ض) أنه قال: "كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد الرسول" (١).

ومن ثم أبيح زواج المتعة للحاجة، ولذا أبيع ونسخ أكثر من مرة، فقد ورد عنه (ص) أنه نهى عنه ست مرات فى ستة مواقع، أحدها فى خيبر، والثانية فى تبوك، والثالثة يوم الفتح، والرابعة فى عام الفتح، والخامسة فى عمرة القضاء، والسادسة فى حجة الوداع (٢) وأن تحريمه فى هذه المرة الأخيرة كان تحريم تأييد لا توقيت، وذلك لاجتماع المسلمين فيها، فيسمعه من لم يكن سمعه، فأكد الرسول (ص) تحريمه حتى لا تبقى شبهة لأحد فى ذلك التحريم (٣). والثابت أن الرسول (ص) لم يبيحه للمسلمين وهم فى بيوتهم لعدم الحاجة إليه، ثم ورد الأمر بالنهى عنه، وقيل إن الآية التى نهت عنه هى: "إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين" (٤)، فقد قيل فى تفسيرها، إنها تقتضى تحريم الزنى، وتحريم نكاح المتعة، لأن المتمتع بها لا تجرى مجرى الزوجات، فلا ترث ولا تورث، ولا يلحق ولدها بالزوج، ولا يخرج الرجل من زوجها بطلاق، ولكن بانقضاء المدة التى اتفق عليها فطارت كالمستأجرة (٥)، وبذلك استقر نكاح المتعة على تحريم الإسلام له والنهى عنه (٦).

(١) صحيح مسلم، مجلد ٢، ج ٤، باب نكاح المتعة، ص ١٣٠.

(٢) د. بدران أبو العينين: الزواج والطلاق فى الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، د.ت، ص ٥٦. محمد بن على بن محمد الشوكاني: نيل الأوطار: دار الجبل، بيروت، د.ت، ج ٦، ص ٢٧٢.

(٣) تفسير القرطبي: ١٩٦٧، المرجع السابق، ج ٥، ص ١٣٢.

(٤) آية رقم (٣٠) من سورة المعارج.

(٥) تفسير القرطبي: المرجع السابق، ج ١٢، ص ٦.

(٦) والجدير بالذكر، أن البعض يجيز زواج المتعة، ومنهم، بعض الشيعة، وابن جرير، ويرى أنه لم ينسخ أو يحرم، مستدئين فى ذلك إلى قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طبيبات ما أحل الله لكم" (٨٧) من سورة المائدة. انظر، ابن قدامة: المغنى والشوح =

زواج المقت^(١):

وهو أن يتزوج الرجل امرأة أبيه إذا طلقها أو مات عنها .

يقول الفخر الرازى: "كان الرجل فى الجاهلية إذا مات وكانت له زوجة وجاء ابنه من غيرها أو بعض من أقاربه، فألقى ثوبه على المرأة وقال: ورثت امرأته كما ورثت ماله، صار أحق بها من سائر الناس ومن نفسها، فإن شاء تزوجها بغير صداق إلا الصداق الأول الذى أصدقها الميت وإن شاء زوجها من آخر وأخذ صداقها، ولم يعطها منه شيئا"^(٢) . وإذا تعدد الأبناء فالابن الأكبر هو صاحب الحق المتقدم، وإن كان صغيرا حبست عليه حتى يكبر فيرث زوجة أبيه الميت رغما عن إرادتها، ويأخذها بصداقها الأول الذى دفعه لها الميت، بل له الحق فى منعها من الزواج به أو بغيره حتى تموت فيرثها وهو ما يعرف بالعضل، كما له أن يزوجه من غيره ويقبض هو صداقها، أو تفدى نفسها منه بأن ترد إليه ما سبق أن قدمه لها زوجها المتوفى من مهر .

ولم يقتصر هذا النوع من الزواج على خلافة الولد على زوجة أبيه، إنما شمل أيضا خلافة الأب لابنه على أرملة ابنه بعد وفاته^(٣)، ويسمى الولد الذى يأتى من زواج المقت، مقتى أو مقيت، أى مبغوض مستحق^(٤) .

فلما جاء الإسلام، نهى عن هذا النوع من الزواج، فقال تعالى: "ولا تتكحوا ما نكح آبؤكم من النساء إلا ما قد سلف، إنه كان فاحشة ومقتا وساء

= الكبير، المرجع السابق، ج ٧، كتاب النكاح، ص ٥٧١ - ٥٧٢. الشوكانى: نيل الأوطار، المرجع السابق، ج ٦، ص ٢٦٨ - ٢٧٤.

^(١) ويعرف "بعادة وراثه النساء" و "الخلافة على الأرامل" كما يسمى "زواج الضيزن".

^(٢) الإمام محمد الرازى فخر الدين: تفسير الفخر الرازى، د. ت. ج ٣، ص ٢٥٥.

^(٣) د. سلام زناى: النظم الاجتماعية والقانونية عند العرب، المرجع السابق، ص ١٣٦.

^(٤) لسان العرب: ج ٢، فصل الميم، حرف التاء "مقت" ص ٣٩٥ - ٣٩٦. الألوسى: بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٣.

سبيلا^(١) . وقال: "لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ماء اتيتموهن"^(٢) . وبذلك حرمت زوجة الأب على ابنه بكل طريق للزواج، بل حرمت كل امرأة عاشرها الأب بزواج، أو ملك يمين أو غيره^(٣)، وقد أوردت السنة النبوية هذا التحريم أيضا، وشددت فيه، ومما روى في ذلك، قال البراء بن عازب سألت عمي الحارث بن عمير، أين بعثك النبي (ص)؟ فقال: بعثني إلى رجل تزوج امرأة أبيه فأمرني أن أضرب عنقه"^(٤) .

وجاء هذا النهى حرصا على توطيد العلاقة بين الأب وابنه، واعتبار زوجة أبيه في منزلة أمه، والجدير بالذكر، أن ما حرم هنا ليست خلافة الابن على زوجة أبيه فحسب بل وراثته زواج النساء بصفة عامة، سواء كان من الابن أو الأخ أو الأب أو ابن العم أو كل ذى علاقة بين السوارث والمتوفى تبيح له وراثته زواج امرأته وخلافته عليها، وذلك لتجرد هذا النوع من الزواج من كل شروط الزواج الصحيح، وإهداره لكل حقوق المرأة، والخط من كرامتها، بجعلها كالمال والمتاع تنتقل بين يدي الورثة وذمم الملاك بلا إرادة .

ولم يقف سمو الإسلام بقدر المرأة عند هذا الحد، بل حرم أيضا كل حق لوارث الرجل على امرأته فيما يتعلق بأمر زواجها فحرم عليه عضلها بكافة صوره، سواء بمنعها من الزواج من غيره والإبقاء عليها حتى تموت فيرثها، إن كانت ذات مال، أو بتزويجها ممن يشاء ليقبض مهرها، أو بحبسها حتى تفتدى نفسها بمبلغ من المال غالبا ما يكون ما سبق أن قدمه لها زوجها من مهر، "ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ماء اتيتموهن"^(٥) .

(١) آية رقم (٢٢) من سورة النساء .

(٢) آية رقم (١٩) من سورة النساء .

(٣) تفسير ابن كثير، المرجع السابق، ج ١، ص ٤٦٨ .

(٤) تفسير ابن كثير، المرجع السابق، ج ١، ص ٤٦٨ .

(٥) آية رقم (١٩) من سورة النساء .

زواج السبي^(١) :

كانت أيام العرب سلسلة من الحروب والغارات بين قبائلهم، أو بينهم وبين غيرهم من الأجناس والشعوب الأخرى، سواء تغار القبيلة على غيرها في عقر دارها أو تهاجم قافلة من قوافلها التجارية في الطريق، ونظرا لسوء الحياة الاقتصادية آنذاك، فقد كان ذلك مصدرا من مصادر الرزق التي اعتمدوا عليها، وتسلب القبيلة المنتصرة ما تستطيع حمله من غنيمة وكانت النساء ضمن ما تحتويه تلك الغنيمة، فقد كان المغيرون يسعون بخاصة إلى أسر الأشراف^(٢)، وتسمى المرأة التي تقع في أيدي المغيرين بتلك الطريقة "مسيبة"، وكان العرف يقر للرجل الذي سبي امرأة بالحق في معاشرتها معاشرة الأزواج^(٣)، كما كان لهم أن يتخذوهن زوجات لهم فقد كان الزواج من المرأة الحرة التي وقعت في الأسر أمرا شائعا للغاية^(٤).

والجدير بالذكر، أن ذلك النوع من الزواج عند العرب لم يكن مستقرا، فقد كان أهل المرأة المسيبة يسعون لاستردادها إما بالوسائل السلمية كدفع فدية، وإما بالقوة إن اقتضى الأمر، حيث كان الأسر بمثابة عار يلحقها ويلحق أسرتها إن كانت بنتا، وأسرة زوجها إن كانت زوجة^(٥).

وقد أقر الإسلام تسري الأسياد بإمائهن، فقال تعالى: "إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين"^(٦). وقال: "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم"^(٧).

(١)- وعرف أيضا، بزواج الخطف، وزواج الأسر، وزواج الظعينة.

(٢) د. سلام زناتى: النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص ١١٠.

(٣) د. سلام زناتى: نظم العرب قبل الإسلام، دار النهضة العربية، ١٩٩٢، ص ١٣.

(٤) د. سلام زناتى: النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص ١١١.

(٥) د. سلام زناتى: النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص ١١١ - ١١٢.

(٦) آية رقم (٣٠) من سورة المعارج.

(٧) آية رقم (٣) من سورة النساء.

غير أن الإسلام قد جفف كل مصادر الرق في المجتمع الجاهلي، ولم يقر غير مصدر واحد له، هو الأسر في حرب شرعية يعلنها الإمام المسلم تنفيذاً لشريعة الله، وحتى هذا المصدر الوحيد، أمّته ضرورة المعاملة بالمثل مع الشعوب والجنسيات الأخرى، حتى لا يصبح أسارى المسلمين رقيقاً عند أعدائه بينما هو يحرر أسراهم^(١).

وحتى هذا المصدر الوحيد أيضاً فتح له الإسلام كل الطرق لتخليص إماءه من قيد الأسر والعبودية، هذا إلى جانب الترغيب في العتق والوعد بالأجر والثواب على ذلك، وبذلك أقر الإسلام تسرى الرجل بإمائه شريطة أن يكن سبايا حرب شرعية.

وجملة القول، ما أورده السيدة عائشة (ض) عن موقف الإسلام، بقولها: "قلما بعث محمد (ص) بالحق هدم نكاح الجاهلية كله إلا نكاح الناس اليوم".

تعدد الزوجات :

كان تعدد الزوجات شائعاً لدى عرب الجاهلية بلا حد أقصى لعدد ما يتخذه الرجل من زوجات، إذ لم يوجد عرف أو تنظيم يضع هذا الحد أمام الرجال آنذاك، ولم تحدد شرائعهم عدد ما يتزوجونه من النساء^(٢).

وقد روى أن قريشا كان الرجل منهم يتزوج العشر من النساء والأكثر والأقل^(٣) وأن الرجل في الجاهلية كان يتزوج العشرة فما دون

(١) سيد قطب: في ظلال القرآن، المرجع السابق، مجلد ٤، ج ١٨، ص ٢٤٥٥ - ٢٤٥٦.

الشيخ محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، المرجع السابق، ص ٣٨ - ٣٩.

(٢) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٤، ص ٦٣٤. د. سلام

مذكور: تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره، مكتبة النهضة، ١٩٥٨، ص ٣١. على بدوي:

أبحاث في تاريخ الشرائع، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، السنة الأولى، العدد الثالث،

١٩٣١، ص ٣٢٨.

(٣) تفسير الطبري: المرجع السابق، ج ٤، ص ١٥٦ - ١٥٧.

ذلك^(١)، وأنهم كانوا فى الجاهلية ينكحون عشرا من النساء الأيامي^(٢)، وقد جاء الإسلام وفيهم من يمسك بعشر من النساء أو أكثر أو أقل، وأيضا كانت الأسباب التى دعت العرب إلى الإكثار من النساء، فقد ثبت أنهم بالغوا فى هذا العدد وأنهم لم يكونوا يعدلون بينهم^(٣).

وجاء الإسلام والمجتمع الجاهلى على هذا الحال، فشرع تعدد الزوجات كما كان ولكن مشروطا بشرطين فى قوله تعالى: "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة"^(٤). وهما: ألا يجمع الرجل أكثر من أربع زوجات فى عصمته. روى أن الرسول (ص) قال لغيلان بن سلمة الثقفى حين أسلم وتحتة عشر نسوة: "أمسك أربعاً وفارق سائرهن". وأجمع أهل العلم على أنه ليس للحر أن يجمع بين أكثر من أربع زوجات^(٥).

أن يعدل بينهما جميعاً، فلا يؤثر أحدها على الأخرى على الأقل فى الأمور الظاهرة.

أى أن الإسلام لم ينشئ التعدد لأنه كان موجوداً من قبل، ولم يفرضه بل جعله رخصة^(٦) لدفع حرج فطرى أو مواجهة ظروف اجتماعية^(٧) بشرط العدل بينهما.

(١) تفسير الطبرى، المرجع السابق، ج ٤، ص ١٥٦ - ١٥٧.

(٢) تفسير الطبرى، المرجع السابق، ج ٤، ص ١٥٦ - ١٥٧.

(٣) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٥، ص ٥٤٧.

(٤) آية رقم (٣) من سورة النساء.

(٥) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، المرجع السابق، ج ٧، كتاب النكاح، ص ٤٣٦.

(٦) ورد أن تعدد الزوجات فى الإسلام أمر مستحب عند جمهور العلماء يثاب فاعله ولا يأنثم

تاركه. انظر، د. عبد الناصر توفيق العطار: الأسرة وقانون الأحوال الشخصية، رقم ١٠٠،

لسنة ١٩٨٥، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ٢٤٦ - ٢٤٩.

(٧) سيد قطب: فى ظلال القرآن، المرجع السابق، مجلد ١، ج ٤، ص ٥٨١ - ٥٨٢.

المطلب الثانى

أثر الإسلام فى شروط الزواج عند العرب

لم يعرف العرب زواجا تجتمع فيه كل شروط الزواج الصحيح غير زواج البعولة الذى ورد أنه كان الصورة الشائعة عندهم، ومن الطريقة التى كان يتم بها هذا الزواج^(١) يمكن استخلاص أهم شروط الزواج التى عرفها العرب، وهى:

التراضى، والمهر، كما وجدت شروط أخرى إلى جانب الشرطين السابقين، وهى، عدم وجود مانع من موانع الزواج كقرابة نسب أو تبنى أو مصاهرة أو رضاع.

كما تتمثل الشروط التى وضعها الإسلام للزواج الصحيح أيضا فى زواج البعولة، والذى شمل أهم شروط الزواج وهما التراضى والمهر، بالإضافة إلى ما وضع من تحريم للقرابات بأنواعها، والأمر بالتربص فترة العدة، وبذلك تكون شروط الزواج الصحيح هى:

أولا : التراضى :

يعتبر الرضاء أهم شروط الزواج الصحيح، ويعنى قبول كل من الزوجين ورضائيه الاقتران بالآخر وأن يكون ذلك بحرية مطلقة ورضاء صحيح . ويصدر الرضاء من طرفى الزواج، كما يصدر من أوليائهما^(٢) .

ونظرا لانحطاط منزلة المرأة فى نظر العرب قبل الإسلام^(٣) قلما كان يحسب لرأيها حساب فى أمر زواجها؛ إذ كان لولى أمر البنت أن يجبرها على الزواج بالشخص الذى يريده هو؛ ولا تستطيع لرأيها ردا، سيما إذا كانت بكرا، فقد ورد أن المرأة الثيب كانت تتمتع بقدر من الحرية

(١) انظر سابقا، ص ١٥٥.

(٢) الحوفى: الحياة العربية من الشعر الجاهلى، المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٣) أحمد أمين: فجر الإسلام، المرجع السابق، ص ٦٤.

فى أمر زواجها، ولم يكن لوليها أن يزوجه رغم إرادتها^(١)، على أنه قد جرت العادة فى الأسر العربية الأصل، أن تستشار البنت فى أمر زواجها سيما عند أولياء الأمور الذين ليس لهم من البنات إلا واحدة أو اثنتين^(٢)، كما تستشار البنت إذا ما تعدد خطابها، وكانوا جميعا فى مستوى واحد من الكفاءة^(٣).

وكما تمتع الولد بحرية فى اختيار زوجته، فقد كان لأبويه أن يعترضا على اختياره. فلما جاء الإسلام اعتبر الرضاء أهم شروط الزواج.

وتعد الخطبة دليل التراضى، وقد تكرر لفظ الخطبة دلالة على أهميتها وضرورتها كمقدمة للزواج الصحيح، فقال تعالى: "ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء"^(٤).

وقال (ص): "إذا ألقى الله فى قلب امرئ خطبة امرأة فلا بأس أن ينظر إليها" رواه ابن ماجه^(٥).

وأناط الإسلام التراضى فى الزواج بطرفيه، وعد رضاءهما الرضاء المؤثر، به يصح الزواج وبدونه لا يكون الزواج صحيحا، وفيما يتعلق برضاء الرجل غالبا ما يفترض توافره لأنه هو الذى يتقدم ليخطب المرأة،

(١) د. سلام زناتى: النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص ١٤٣. وانظر أمثلة لذلك فى: عمر رضا كحالة: أعلام النساء فى عالمى العرب والإسلام، الطبعة الثانية، ١٩٥٩، ج ٥، ص ٢٤١.

(٢) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٥، ص ٥٢٧. د. سلام زناتى: النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص ١٤١.

(٣) وردت أمثلة لذلك فى: عمر رضا كحالة: أعلام النساء، الطبعة العاشرة، ١٩٩١، ج ١، ص ٣٧٤. أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميدانى: مجمع الأمثال، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ج ١، ص ٢٤١.

(٤) آية رقم (٢٣٥) من سورة البقرة.

(٥) أبو عبد الله محمد بن يزيد القزوينى: سنن ابن ماجه، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت، ج ٩، كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة إن أراد أن يتزوجها، ص ٥٩٩.

أما الفتاة، فقد وردت الأحاديث عن الرسول (ص) تؤكد على حقها في الرضاء بزواجها ثيبا كانت أو بكرا، وإن اختلف شكل رضاء كل منهما، فقد قال (ص): "لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا: وكيف إذن؟ قال: أن تسكت" رواه مسلم^(١).

وبذلك ثبت حق كل من البكر والثيب في الرضاء بزواجها مع اختلاف شكل هذا الرضاء بينهما، فبالنسبة للثيب، لا بد أن يصدر هذا الرضاء صراحة، فالكلام هنا شرط لإجازة الزواج^(٢)، فإن صرحت برضاءها عقد نكاحها، وإن صرحت بالرفض امتنع وليها من العقد بلا خلاف^(٣).

أما البكر، فلها حق الرضاء بزواجها أيضا، ويكتفى منها بالسكوت كدليل عليه، فإن قالت بعد العقد: ما علمت أن صمتي إذن بطل العقد عند بعض المالكية^(٤).

ويبدو من ذلك أن استئذان الفتاة شرط في صحة عقد زواجها إذا عقد بغيره لم يصح العقد، وذلك لما روى من "أن رجلا أنكح ابنة له فكرهت نكاح أبيها فأنت الرسول (ص) فذكرت له ذلك فرد عليها نكاح أبيها" رواه ابن ماجه^(٥).

والجدير بالذكر، أن الإسلام لم يهمل رضاء الولي في زواج موليته، إنما أكد على ضرورته، بل أبطل النكاح الذي يتم دون وجود الولي أو بدون رضائه، وذلك فيما روى عن السيدة عائشة (ض): "أيما امرأة نكحت نفسها

(١) صحيح مسلم: المرجع السابق، ج ٤، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، ص ١٤٠.

(٢) صحيح مسلم: مجلد ٢، ج ٤، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، ص ١٤٠.

(٣) الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٦، ص ٢٥٤.

(٤) الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٦، ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٥) سنن ابن ماجه: ج ١، باب من زوج ابنته وهي كارهة، ص ٦٠٢.

بغير إذن وليها، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل" رواه أبو داود^(١)، والمقصود بنكاح المرأة نفسها توليها مباشرة العقد بنفسها دون وليها.

وجاء عن أبي يوسف ومحمد، أن الولي له الخيار في غير الكفاءة وتلزمه الإجازة في الكفاءة^(٢).

فعقد الزواج لكي يكون صحيحا، لابد من رضا طرفي العقد فيه، وأن يباشر عقده الولي حتى يأخذ شكله الشرعي.

وبذلك يتميز الرضاء بالزواج في الإسلام عنه في الجاهلية، فالرضاء هنا شرط لصحة العقد ولابد من توافره، أما قبل الإسلام، فلم يكن وجود التراضي من طرفي الزواج شرطا لصحته، فغالبا ما كان يتم دون اعتداد بإرادتهما، كما أن الرضاء هنا حق خالص لطرفيه لا سيما الفتاة، أي لابد من استئذنها دون أن يعد ذلك تفضلا من وليها عليها، أما من قبل، فكان لا يعتد برضاء البنت إلا في القليل النادر من الأسر، وحتى في هذه الحالات النادرة كان يعد منحة من وليها لا حقا لها.

ثانيا : المهر^(٣) :

الشرط الثاني للزواج أن يكون على مهر، والمهر، هو ما يدفعه

^(١) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي: سنن أبي داود، المرجع السابق، ج ٢، كتاب النكاح، باب في الولي، ص ٢٢٩. أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي: سنن الترمذي، الطبعة الأولى، ١٩٣٧، ج ٣، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، ص ٤٠٧ - ٤٠٨.

^(٢) الشوكاني: نيل الأوطار، المرجع السابق، ج ٦، باب لا نكاح إلا بولي، ص ٢٥١.

^(٣) ويسمى أيضا، الصداق، وقيل إن المهر هو ما يأخذه أولياء المرأة كمقابل لزواجها أما الصداق، فهو ما يقدم للمرأة نفسها كهدية لها، كما يسمى "النافجة" حيث كانوا يسمون الإبل التي تساق للصداق "النوافج"، وقيل إن النافجة في اللغة البنت، لأنها كانت تعظم مال أبيها بمهرها. مجمع الأمثال، المرجع السابق، ج ٣، ص ٥٠١. د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٤، ص ٦٤٦. أحمد الحوفي: المرأة العربية في الشعر الجاهلي، مكتبة نهضة مصر، د.ت. ص ١٥١.

الرجل من مال نقدي أو عيني للمرأة مقابل زواجه منها، وقد وضعه العرب قبل الإسلام في مكانة خاصة وأولوه عناية بالغة، واعتبروه دلالة على شرعية الزواج، فقد كانوا لا يعترفون بزواج صحيح إلا إذا كان على مهر، فإن كان بلا مهر اعتبروه بغيا وزنا وسفاحا^(١).

وقد جرى العرف لدى عرب الجاهلية أن المهر الذي يدفع لولي البنت هو حق خالص له يتصرف فيه كما يشاء؛ له أن يأخذه كله لنفسه ولا يعطها منه شيئا، وله أن يقدم لها بعضه، وله أن يعطيها لها كله أو يزيد عليه. ولعل ذلك لم يكن يحدث إلا نادرا وحيث تتحدر البنت من بيت جاه و ثراء^(٢).

فالقاعدة العامة، أن الفتاة ليس لها حق في مهرها كله أو بعضه، بل إن مهرها يعتبر مصدرا لرزق أسرتها، فإذا منحها أبوها منه شيئا كان ذلك هبة منه لها، وعلى خلاف ما تجرى عليه العادة.

ولم توجد قواعد آنذاك تحكم نوع المهر أو مقداره، إنما كان ذلك يتحدد بالاتفاق بين ولي الرجل وولي المرأة، وقد اختلف ذلك من قبيلة لأخرى ومن زيجة لغيرها، حسبما يسود القبيلة من نشاط اقتصادي، ويتمتع به الرجل من ثراء، وتحظى به الفتاة من جمال وحسب، وبصفة عامة، فإن العرب لم تكن تغالي في مهورها آنذاك.

والغريب مما ذكر من عادات العرب في الجاهلية فيما يتعلق بالمهر، أن الرجل كان له الحق في أن يسترد المهر الذي سبق أن دفعه لزوجته من أهلها، في حالات، الطلاق، الخلع، الوفاة!!^(٣).

وقد برر البعض تلك العادة، بأن المهر كان يدفعه الرجل كتعويض لأسرة الفتاة نتيجة النقص الذي يلحقها بانتقال أحد أعضائها إلى أسرة أخرى،

(١) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٥، ص ٥٣٠.

(٢) انظر أمثلة لذلك في، عبد الله المضعب الزبيري: نسب قريش، دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٥١، ج ٩، ص ٣٠٨ - ٣٠٩.

(٣) د. سلام زنتاتي: الإسلام والتقاليد القبلية في أفريقيا، المرجع السابق، ص ٨٠.

وكمقابل لما سنتجبه الزوجة له من أبناء^(١)، ومن ثم إذا انتهت الحياة بين الزوجين بالطلاق وعادت المرأة إلى أهلها، انتهت بذلك علة المهر وطالب الزوج برده.

كذلك في حالة وفاة الزوجة، للرجل أن يسترد مهره من تركة زوجته إن كانت ذات مال فإن لم يكن لها تركة طالب أهلها برد المهر^(٢).

نفس الأمر يحدث في حالة وفاة الزوج، حيث يتولد حق لوارثه في زوجته باعتبارها من أموال التركة، فإن رفضت المرأة وعادت إلى أسرتها، يجب عليها أن ترد لوارثه ما سبق أن دفعه لها زوجها المتوفى من مهر، وإلا تولى هو تزويجها وقبض مهرها لنفسه.

وفي حالة الخلع، تنتهي الرابطة الزوجية بين الزوجين بعد أن يقوم ولي الزوجة برد ما سبق أن أخذ من مهر للزوج، وتعود المرأة إلى أسرتها.

فلما جاء الإسلام اعتبره أيضا أحد شروط الزواج الأساسية، ففرضه وأمر الرجال ليس فقط بأدائه، إنما أوجب أن يكون هذا الأداء بالمعروف أي عن طيب خاطر ورضاء نفس باعتباره حقا خالصا للمرأة لا هبة يجوز منحها أو منعها، فقال تعالى: "وآتوا النساء صدقاتهن نحلة"^(٣)، أي فريضة واجبة وعطية لازمة^(٤) لهن وواجب مكتوب عليهم معجل أو مؤجل. وقال: "فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة"^(٥)، أي مقابل الدخول بهن بزواج شرعي صحيح أعطوهن مهورهن^(٦).

(١) د. سلام زناتى: النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٢) د. جواد على: المفصل في تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٥، ص ٥٣١.

(٣) آية رقم (٤) من سورة النساء.

(٤) تفسير القرطبي: المرجع السابق، ج ٥، ص ٢٤. تفسير الطبري: المرجع السابق، ج ٤،

ص ١٦١. تفسير ابن كثير: المرجع السابق، ج ١، ص ٤٥١.

(٥) آية رقم (٢٤) من سورة النساء.

(٦) تفسير القرطبي: المرجع السابق، ج ٥، ص ١٢٩. تفسير الطبري: المرجع السابق، ج ٥،

واهتمت السنة بالمهر كذلك وأكدت حق المرأة فيه وذلك فيما روى عنه (ص)، "إن أحق الشرط يوفى به ما استحللتم به الفروج" (١)، ويعنى بذلك، المهر، فقد جعله أحق شرط على الإطلاق بالوفاء. مقتضى ذلك، إذا وقع زواج بلا مهر لا يكون صحيحاً (٢).

ولأن المهر، مقابل الزواج، فقد فرضه الله للأمة كما فرضه للحررة، كقوله: "ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن بإذن أهلهن وءاتوهن أجورهن بالمعروف" (٣)، وفرضه للزوجة الكتابية كما فرضه للزوجة المسلمة. فقال: "والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا ءاتيتوهن أجورهن" (٤).

كما أوجب للفتاة، لا يشاركها فيه أحد، يترتب على ذلك:

جواز هبتها له كله أو بعضه لزوجها أو وليها "فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً" (٥).

لا يجوز للزوج الذى يطلق زوجته أن يسترد منها ما سبق أن أداه لها من مهر وإن أعظم، لقوله تعالى: "وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قطارا فلا تأخذوا منه شيئا" (٦).

كما لا يجوز لورثة الزوج بعد وفاته أن يستردوا هذا المهر أو يعضلوا زوجته لتدفع لهم ما سبق أن أخذته من مهر لقوله: "ولا تعضلوهن لتذهبن ما آتيتوهن" (٧).

(١) صحيح مسلم: المرجع السابق، مجلد ٢، ج ٤، باب الوفاء بالشروط فى النكاح، ص ١٤٠.

(٢) تفسير القرطبي: المرجع السابق، ج ٥، ص ١٢٧.

(٣) آية رقم (٢٥) من سورة النساء.

(٤) آية رقم (٥) من سورة المائدة.

(٥) آية رقم (٤) من سورة النساء.

(٦) آية رقم (٢٠) من سورة النساء.

(٧) آية رقم (١٩) من سورة النساء.

يجوز للمرأة أن تحدد نوع المهر ومقداره، للمرأة أن تحدد صورة المهر ومقداره وميقاته، إذ يجوز أن يكون مالا نقداً أو عينا أو منفعة، فإن تنازلت عن حقها في أخذه نقداً، لها أن تأخذه عينا أو منفعة، فقد ورد أن "صحابيا تزوج على صداق وزن نواة من ذهب"^(١)، كما "زوج الرسول (ص) رجلا بما يحفظ من القرآن"^(٢).

كذلك للمرأة أن تحدد مقدار مهرها، فيجوز لها أن تطلب منه الكثير كما يحق لها أن تقنع منه بالقليل، ولها أن تحدد موعد قبضها له، فيمكنها أن تأخذه كله أو بعضه معجلاً، ولها بعد أن يسمى لها أن تأخذه مؤجلاً.

ولا يوجد في الإسلام حد أقصى أو أدنى للمهر، فقال تعالى: "وَأَتَيْتُمُ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا"^(٣)، وهو تمثيل يدل على جواز المغالاة في المهور، كما روى عنه (ص) أنه قال: "من استحل بدرهم في النكاح فقد استحل"^(٤)، وهو يدل على جواز التبسط، هذا وإن كان المهر في الإسلام، ليس له حد أدنى أو أقصى، إلا أنه يسن التبسط فيه وعدم المغالاة.

وبذلك يتميز المهر هنا عنه قبل الإسلام بما يلي:

جعل الإسلام المهر فرضاً لا بد من تأديته، أما قبل الإسلام فلم يكن كذلك ومن ثم فقد عرفوا زواج الشغار الذي أبطله الإسلام.

(١) صحيح البخاري: المرجع السابق، ج ٧، كتاب النكاح، باب قوله تعالى: "وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نَحْلَةً، وكثرة المهر وأدنى ما يجوز من الصداق، ص ٢٥.

(٢) صحيح مسلم: مجلد ٢، ج ٤، كتاب النكاح، باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآن، ص ١٤٣.

(٣) آية رقم (٢٠) من سورة النساء.

(٤) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي: السنن الكبرى، سنن البيهقي، الطبعة الأولى،

١٣٥٢هـ، ج ٧، كتاب الصداق، باب ما يجوز أن يكون مهراً، ص ٢٣٨.

جعل الإسلام المهر حقا خالصا للمرأة، ومن ثم لا حق لولائها فيه كله أو بعضه، أما قبل الإسلام، فقد كان حقا لولى المرأة؛ يأخذه ولا يعطها منه شيئا وإن أعطاها شيئا، اعتبر هبة منه لها.

نهى الإسلام الرجل عن استرداد ما أداه لزوجته من صداق فى حالة طلاقها وكذا ورثته بعد وفاته، أما قبل الإسلام، فقد كان الرجل الذى يطلق زوجته يسترد ما سبق أن دفعه لها من مهر، وفى حالة وفاته، تفتدى نفسها من ورثته بأداء ما سبق أن قبضته من صداق وإلا ورثوها به.

وخلاصة القول، أن الإسلام جعل المهر حقا للمرأة بعد أن كان ثمنها لها.

ثالثا : عدم وجود مانع من موانع الزواج :

عرف العرب موانع للزواج واعتبروها شروطا للزواج الصحيح عندهم، واعتبروا وجود أحدها مانعا من صحة الزواج، وتدور هذه الموانع حول صلات القرابة بأنواعها، كذلك اشترط الإسلام أن لا يوجد مانع من موانع الزواج. وحدد علاقات وأسبابا، إذا توافرت عدت مانعا من الزواج، بعضها يتعلق بالقرابات بين الأفراد، وبعضها يتعلق بحفظ الأنساب من الاختلاط. وتتمثل هذه الموانع فى:

قرابة النسب :

اعتبر العرب قرابة النسب مانعا من موانع الزواج بين الأصول والفروع^(١) مهما علا الأصل أو نزل الفرع، فلا يجوز زواج الأب من ابنته ولا الجد من حفيده، ولا الأم من ابنها ولا الجدة من حفيدها، ولا الأخ من أخته، كما يحرم زواج بنت الأخ أو بنت الأخت وكذا زواج العمة أو الخالة،

(١) الجدير بالذكر، أن العرب قد سموا فيما يتعلق بزواج المحارم عن غيرهم من الشعوب والجنسيات الأخرى، كالفرس والكنعانيين والفراعنة، والعبرانيين، والبطالسنة، والأشوريين، وغيرهم، فهذه الشعوب منها من كان يبيح زواج الأخوات والبنات والأمهات. انظر: أحمد الحوفى: المرأة فى الشعر الجاهلى، المرجع السابق، ص ٢٠١ وما بعدها.

أى حرم العرب كل زواج بين الأصول والفروع مراعاة لعلاقة الدم، ومن يتعد تلك الحرمات ولا يعتد بتلك القرابة كمانع للزواج يكون آثماً ويؤاخذ على فعله^(١).

كذلك فى الإسلام، فقد عدد مجموعة من النساء حرم على الرجال الزواج بهن، وذكرهن على سبيل الحصر مبالغة فى هذا التحريم، ولذلك سموا بالمحرمات، فقال تعالى: "حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت"^(٢).

وعلى ذلك تكون المحرمات من النسب كما ذكرتهن الآية هن بالترتيب: الأمهات، وتشمل كل أصول الفرد مهما علون • البنات، وتشمل كل فروع الفرد مهما نزلن • العمات والخالات، وتشمل فروع أجداده المباشرة • الأخوات وبنات الأخ وبنات الأخت، وتعنى فروع أبوى الشخص مهما نزلن •

قرابة التبني :

التبني، هو ادعاء شخص بنوة شخص آخر على غير الحقيقة، سواء كان معروف النسب أو مجهوله •

وقد عرف العرب قبل الإسلام التبني، فكان يتم بالاتفاق مع الشخص المتبنى أو ولى أمره، ويعلن فى الأماكن العامة ليشهد عليه الحاضرون^(٣) • وبمقتضاه يعتبر الابن المتبنى فى نفس مرتبة الابن الشرعى وله نفس حقوقه من إرث ونفقة وحرمة مصاهرة، ومن ثم عدت

(١) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٥، ص ٥٢٨ - ٥٢٩. محمد الخضرى: تاريخ الأمم الإسلامية، المرجع السابق، ج ١، ص ٢١. أبو جعفر محمد بن حبيب، المحبر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت. ص ٣٢٥.

(٢) آية رقم (٢٣) من سورة النساء •

(٣) د. على جعفر: تاريخ القوانين والشرائع، المرجع السابق، ص ٢٩٠.

قربة التبني مانعا من موانع الزواج شأنها شأن قرابة النسب الطبيعية، فيحرم من التبني ما يحرم من النسب فمثلا، لا يجوز للمتبنى أن يتزوج ابنة المتبنى لأنها تعد في منزلة بنت ابنه الطبيعي وهو لها بمثابة الجد.

فلما جاء الإسلام، حرم التبني، فقال تعالى: "وما جعل أدياءكم أبناءكم، ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل" (١) وقال: "ادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم" (٢).

ومن ثم لا يوجد مانع يقوم على أساس علاقة التبني، ولذلك جاء قوله تعالى وهو يعدد المحرمات: "وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم" (٣)، أى حصرها في الأبناء الشرعيين، كذلك أمر الله تعالى نبيه بالزواج من زوجة زيد بن حارثة - وكان الرسول (ص) قد تبناه قبل النبوة - حتى يكون ذلك دليلا قاطعا على عدم وجود مانع للزواج يقوم على أساس علاقة تبني، فقال تعالى: "فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا" (٤).

قربة المصاهرة :

وهي العلاقات التي تنشأ بين الأفراد بسبب الزواج، وقد ورد أن العرب قبل الإسلام قد حرموا كل ما يحرم من المصاهرة إلا امرأة الأب والجمع بين الأختين، فنكاح امرأة الأب، عرفه العرب فيما يعرف بزواج المقت، وكانوا كذلك يجمعون بين أختين في عصمة واحدة (٥)، كما ورد أن العرف عندهم كان يسمح للرجل في بعض القبائل بالزواج من أم زوجته بعد وفاة زوجته أو طلاقها، كما كان له أن يتزوج من ابنة زوجته "الريبة" عند

(١) آية رقم (٤) من سورة الأحزاب.

(٢) آية رقم (٥) من سورة الأحزاب.

(٣) آية رقم (٢٣) من سورة النساء.

(٤) آية رقم (٣٧) من سورة الأحزاب.

(٥) انظر أمثلة لذلك في: د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب، ج ٥، ص ٥٣٠. ابن كثير:

تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٤٧٣.

وفاة زوجته أو طلاقها^(١)، أى لم تكن قرابة المصاهرة مانعا للزواج على إطلاقها كقرابة النسب، إنما اعتبرت كذلك فى حدود معينة.

فلما جاء الإسلام، نظم ما يتعلق بالزواج بين الأصهار وحرّم الزواج من بعض النساء بسبب قرابة الصهر، وهو ما ورد بنصوص القرآن والسنة الكريمين، فقال تعالى: "ولا تتكحوا ما نكح آبؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتنا وساء سبيلا"^(٢). وقال: "حرمت عليكم وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي فى حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف"^(٣). وتكمل السنة بقية المحرمات، وذلك فيما روى عنه (ص) أنه قال: "لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها"^(٤)، وبذلك تكون المحرمات من الصهر كما ذكرتهن النصوص هن:

زوجات الأب والأجداد مهما علوا.

أصول الزوجة مهما علون، ويقوم التحريم سذ العقد على الزوجة.

فروع الزوجة مهما نزلن، ولا يقوم هذا التحريم إلا بعد الدخول بالزوجة لقوله تعالى: "فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم".

زوجات الأبناء وزوجات أبنائهم مهما نزلن.

أخت الزوجة وخالتها، وحرمتها مؤقتة تنتهى بوفاة الزوجة أو طلاقها.

عمة الزوجة وخالتها، وحرمتها مؤقتة تنتهى بوفاة الزوجة أو طلاقها.

(١) د. سلام زناتى: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٢) آية (٢٢) من سورة النساء.

(٣) آية (٢٣) من سورة النساء.

(٤) صحيح مسلم: مجلد ٢، ج ٤، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها فى النكاح، ص ١٣٥.

قربانة الرضاع :

وهى العلاقات التى تنشأ بين مجموعة من الأفراد نتيجة إرضاعهم من امرأة واحدة ليست أهمهم . اشتهر العرب باهتمامهم برضاع أولادهم واستجلابهم لذلك أحسن المرضعات صحة وأطيبهن أصلاً، واعتبروا الرضاعة منشئة للأخوة بين المتراضعين والمرضعة فى مقام الأم للرضيع^(١).

ولم أجد ما يدل على موقف العرب قبل الإسلام من اعتبار قرابة الرضاع أحد موانع الزواج، ولعل الأقرب إلى المنطق أن العرب لم يعتبروا الرضاعة مانعاً من موانع الزواج قبل الإسلام على إطلاقها، لأنهم لو كانوا يعتبرونها كذلك، لما بين الرسول (ص) حرمتها فى أكثر من حديث روى عنه، أرشد فيها إلى أن الرضاعة تحرم ما تحرمه الولادة، ومن ذلك، ما روى عن عائشة (ض) أنها قالت: جاء عمى من الرضاعة فاستأذن على فأبيت أن أذن له حتى أسأل رسول الله (ص)، فقال (ص): إنه عمك فأذنى له، فقالت: إنما أرضعتنى المرأة ولم يرضعنى الرجل، فقال (ص): إنه عمك فليج عليك، قالت عائشة: يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة^(٢). كما روى عن على (ض): أنه عرض على الرسول (ص) زواج بنت حمزة، فقال (ص): إنها لا تحل لى إنها ابنة أخى من الرضاعة^(٣). وفى هذه الأحاديث وغيرها، يوضح الرسول (ص) أن الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة، ولو كان دارجاً لديهم هذا التحريم قبل الإسلام لما كانت تلك الوقائع.

كذلك، أن الله تعالى أعقب الآية السابقة بعد ذكر المحرمات، بقوله: "يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم". فقد ورد فى تفسيرها: يريد الله ليبين لكم حلاله وحرامه ويهديكم سبل من قبلكم من الأهل الإيمان، ومناهجهم فيما حرم عليكم من نكاح الأمهات والبنات والأخوات، وسائر ما

(١) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٤، ص ٦٤٤.

(٢) صحيح البخارى، ج ٧، باب ما يحل من الدخول والنظر إلى النساء فى الرضاع، ص ٤٩.

(٣) صحيح مسلم: المرجع السابق، ج ٤، باب تحريم ابنة الأخ من الرضاعة، ص ١٦٤.

حرم عليكم فى الآيتين اللتين بين فيهما ما حرم من النساء، ويرجع بكم إلى طاعته فى ذلك مما كنتم عليه من معصيته فى فعلكم ذلك قبل الإسلام . فقول: "وسائر ما حرم عليكم فى الآيتين اللتين بين فيهما ما حرم من النساء" تشمل بالطبع المحرمات من الرضاع، ومن ثم يكون ذلك دليلا استمد منه فعلهم ذلك قبل الإسلام، أى زواجهم بالمحرمات من الرضاع^(١).

كما يرى بعض الفقه، أن التحريم فى آية المحرمات السابقة، يعنى الإباحة عند من حرم ذلك عليهم إلى حين نزول الوحي، سيما وأن المفسرين قد ذكروا أمثلة تشير إلى أن بعضهم قد تزوج ممن ورد ذكره من المحرمات فى الآية، وأن ذلك لا زال معروفا ومألوفا عند بعض الأمم حتى اليوم، وأن بعض ما حرم فى الإسلام جائز فى أديان أخرى كاليهودية والمسيحية، فليس بغريب أو معيب وجود هذا الزواج عند الجاهليين^(٢).

فعلى ما يبدو أن العرب قبل الإسلام كانوا على الأرجح يحرمون من الرضاع القرابات القريبة فيه كالأم والأخت والابنة أما ما بعد منها، فلم يكونوا يرون الرضاغة حائلا دون الزواج بهن . فلما جاء الإسلام، اعتبر الرضاغة مانعا من الزواج، بل جعلها كقرابة النسب فى الحرمة، فقال تعالى: "حرمت عليكم وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاغة"^(٣) وقال (ص): "إن الرضاغة تحرم ما تحرم الولادة"^(٤).

تحريم مؤقت بسبب العدة من وفاة أو طلاق :

العدة، هى ما تعد المرأة من أيام تظل فيها بلا زواج بعد انتهاء حياة زوجية سابقة بوفاة زوجها أو طلاقها .

(١) تفسير الطبرى: المرجع السابق، ج ٥، ص ١٨.

(٢) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٥، ص ٥٤٣ - ٥٤٤.

(٣) آية رقم (٢٣) من سورة النساء .

(٤) صحيح مسلم: مجلد ٢، ج ٤، كتاب النكاح، باب يحرم من الرضاغة ما يحرم من الولادة، ص ١٦٢.

وعدة المرأة عند عرب الجاهلية، كانت بالنسبة للأرملّة، سنة كاملة تترك خلالها كل طيب وزينة، وقد ورد في ذلك: "أن المرأة كانت إذا توفى عنها زوجها دخلت حفشا ولبست شر ثيابها ولم تمس طيبا ولا شيئا حتى تمر بها سنة ثم تراجع ما أحببت من طيب وغيره" (١).

أما بالنسبة للمطلقة، فقد ورد أن المطلقة في الجاهلية لم تعرف عدة لطلاقها إذ كانت بعد الطلاق تتزوج متى شاءت، فإن كانت حاملا صار حملها لزوجها الجديد ويكون والدا شرعيا له (٢)، فأبطل الإسلام كل هذا حفظا للأعراض والأنساب، ونظم العدة على الوجه التالي: قال تعالى: "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا" (٣). "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن" (٤) "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" (٥). أى على المتوفى عنها زوجها أن تظل مدة أربعة أشهر وعشر ليال (٦) بلا زواج جديد، أما إذا كانت حاملا فعدتها تنتهى بوضع الحمل.

أما المطلقة فتمكث بعد طلاقها ثلاثة قروء بلا زواج جديد (٧) ما لم تكن حاملا فعدتها حتى تضع حملها أيضا.

وللعدة هدفان هما:

(١) صحيح مسلم: مجلد ٢، ج ٤، كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل، ص ٢٠٢.

(٢) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٥، ص ٥٥٦.

(٣) آية رقم (٢٣٤) من سورة البقرة.

(٤) آية رقم (٤) من سورة الطلاق.

(٥) آية رقم (٢٢٨) من سورة البقرة.

(٦) وقيل إن هذه المدة كافية لتكوين الجنين ونفخ الروح فيه.

(٧) على خلاف في معنى القراء. هل يعنى الحيض أو الطهر، لأن الكلمة في اللغة العربية تشمل المعنيين.

١ - التأكد من خلو الرحم أو عدمه حفظاً للأنساب من الاختلاط وما يستترتب على ذلك من ضياع الحقوق كالميراث .

٢ - تمكين الزوج من مراجعة زوجته إن أراد خلال هذه المدة .

أى يحرم زواج المطلقة والمتوفى عنها زوجها حرمة مؤقتة تنتهى بنهاية عدة كل منهما .

إذا توافرت هذه الشروط، كان الزواج صحيحاً فى الإسلام وترتب عليه كافة آثاره، ورتب لكل أطرافه مجموعة من الحقوق والواجبات المتبادلة كالنسب والميراث . . . إلخ .

خلاصة أثر الإسلام فى الزواج عند عرب الجاهلية :

عرضنا لما كان عليه الزواج قبل الإسلام سواء فى أنواعه أو شروطه، كما عرضنا لما أضفاه الإسلام من أثر فى هذا النظام الهام سواء بإلغاء ما لا يتفق ومبادئه أو بتخليصه مما يتعارض معها، أو بالإبقاء على ما يتفق ومقاصده، أو بإضافة ما يحققها . وقد بدأ كل ذلك بالحث على الزواج وتشجيعه وإضفاء القدسية عليه لضرورته فى تكوين الأسر .

أبقى الإسلام على زواج البعولة باعتباره النموذج الأمثل للزواج الصحيح الذى تجتمع فيه كل مقاصد وشروط الزواج .

كما أبقى على عادة التسرى، شريطة أن يكون نتيجة حرب شرعية أعلنها الإمام المسلم تنفيذاً لشريعة الله .

وأبقى على تعدد الزوجات، ولكن أضاف له ما حدده بحدد أقصى "أربع زوجات" بشرط العدل بينهن . ومن ثم، فقد ألغى كل ما ساد لدى عرب الجاهلية من أنواع للزواج لم تكن فى حقيقتها إلا أنواعاً للزنا وإن أسموها زواجا، كزواج الرهط، الاستبضاع، المقت، البذل . . . إلخ .

كذلك، أبقى على الرضى بالزواج كأحد شروطه، ولكن أضاف له رضاء طرفى العقد واعتبره الرضاء المقصود والمشروط وإن لم يهمل رضاء الولى كذلك .

كما أبقى على المهر كأحد شروطه، وإن كان فرضه أولا بحيث لا يصح الزواج بدونه وإن ضئل قدره، وجعله ثانيا حقا للزوجة وحدها دون وليها وهو ما لم يكن كذلك من قبل .

وأبقى على المحرمات من النسب وذكرهن تفصيلا مبالغة فى تحريمهن .

كذلك أضاف للمحرمات من الصهر ما لم يكن يحرمه عرب الجاهلية، وذكرهن تفصيلا أيضا كما أضاف للمحرمات من الرضاع ما لم يكن محرمات من قبل وذكرهن تفصيلا .

وكان رائده فيما أبقاه أو ألغاه أو أضافه بناء أسرة سوية وإعطاء كل ذى حق حقه .

المبحث الثالث

أثر الإسلام فى نظام الطلاق عند عرب الجاهلية

تمهيد وتقسيم :

الطلاق فى اصطلاح الفقهاء، هو رفع قيد النكاح فى الحال^(١) أو فى المآل^(٢) بلفظ مشتق من مادة الطلاق أو فى معناها^(٣).

فهو لفظ يصدر من الزوج يدل على إنهاء حياته الزوجية بفصم عقدة الزواج مع انصراف إرادته إلى ذلك، سواء كانت هذه الألفاظ مشتقة من الفعل طلق أو غير مشتقة منه^(٤)، وهو بذلك يترتب عليه تفكك الأسر وتفرق أفرادها ومن ثم يتعارض مع هدف الإسلام فى حفظ الأسرة وحمايتها، ولذا أحله على مضض، واعتبره حلالا مبغوضا، وأحاطه بقيود عديدة ابتداء من اعتباره حقا للرجل وحده دون المرأة، وحتى اعتباره لا ينهى الحياة الزوجية إلا بعد مرور مدة معينة من إيقاعه هى مدة العدة، وتكرار إيقاعه ثلاث مرات متفرقات. ورغم بغض الإسلام له، إلا أنه قد أقامه نظاما متكاملا يخرج منه جميع الأطراف منصفين مكرمين بحقوقهم كاملة، وذلك حماية للأسرة حتى بعد الطلاق.

(١) هو الطلاق البائن الذى يرفع النكاح بمجرد صدوره فلا تحل به المطلقة لمطلقها إلا بعقد ومهر جديدين.

(٢) هو الطلاق الرجعى الذى لا يرتفع فيه النكاح بمجرد صدوره وإنما يرتفع بانتهاء العدة إذا لم يراجع الزوج زوجته خلالها.

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، د.ت.، ص ٢٧٩.

(٤) وجدير بالذكر أن الألفاظ التى وردت فى القرآن للطلاق ومرادفاته ثلاثة، هى:

١ - الطلاق، كقوله تعالى: "لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة" آية رقم (٢٣٦) من سورة البقرة.

٢ - التسريح، كقوله تعالى: "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" آية رقم (٢٢٩) من سورة البقرة.

٣ - الفراق، كقوله تعالى: "فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف" آية رقم (٢) من سورة الطلاق.

وقد عرف العرب قبل الإسلام، الطلاق، فقد كانت بلادهم موطن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام^(١)، ومن ثم بقيت فيها آثار من شريعتهم وبقية من تعاليم دينهم الحنيف، بل تشير المصادر إلى أنه كان شائعا بينهم وأنهم أوقعوه لأسباب تافهة^(٢).

واستعمل العرب مصطلحات عديدة لأداء هذا الغرض، فلم يتقيدوا في طلاقهم زوجاتهم بلفظ الطلاق، وقد غلب على هذه المصطلحات طابع حياتهم البدوية وبيئتهم الرعوية^(٣).

فلما جاء الإسلام خلصه مما شابه من مأخذ وانتقاصات، كانت تيسر إيقاعه من جهة ولا ترتب عليه حقوقا عادلة لطرفيه أو للأبناء من جهة أخرى، ومن ثم فقد ترك فيه أثرا واضحا نتناوله فيما يلي:

المطلب الأول: أثر الإسلام في أنواع الطلاق عند العرب.

المطلب الثاني: أثر الإسلام في آثار الطلاق عند العرب.

(١) ورد أن أول من طلق من العرب هو إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام. انظر، بن حبيب: المحبر، المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٢) د. سلام زناطي: النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص ١٧٩. د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٥، ص ٥٥٤.

(٣) ومن هذه المصطلحات، أن يقول الرجل للمرأة إن أراد طلاقها: حبلك على غاربك "والغارب، أعلى السنام، وهو كناية عن الطلاق، أي اذهبي حيث شئت. انظر، الميداني: مجمع الأمثال، المرجع السابق، ج ١، ص ٣٤٩. أو الحقى بأهلك، أو أنت مخلى كهذا البعير، أو أنت خلية "وخلية، كناية عن الطلاق، وكذلك برية، تطلق بها المرأة إذا نوى الرجل ذلك"، انظر تاج العروس، ج ١٠، فصل الخاء من باب الواو الياء "خلو"، ص ١١٩. أو فارقتك، أو اذهبي فلا أندك سريك "أي لا أرد إليك لتذهب حيث شئت، والسرب القطيع. انظر، أبو علي إسماعيل بن القاسم الغالي: ذيل الأمالي والنوادر، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ، ج ٢، ص ٢٩٦.

المطلب الأول

أثر الإسلام فى أنواع الطلاق عند العرب

عرف العرب عدة أنواع للطلاق أخذ الإسلام منها موقفاً، فأبطل بعضها ونظم بعضها على النحو التالى:

الطلاق ثلاثاً :

وكان من أكثر الأنواع شيوعاً عند العرب، فكانوا يوقعونه طلاقاً طلاقاً أى ثلاث طلاقات متفرقات^(١) فيطلق الرجل زوجته ثم إذا شاء أرجعها إلى عصمته فإن طلقها مرة ثانية له إن شاء أن يرجعها إلى عصمته ثانية، فإن طلقها طلاقاً ثالثاً صارت محرمة عليه فلا يحل له رجعتها ولا سبيل له عليها^(٢)، وكانوا أحياناً يوقعون الطلاقات الثلاث دفعة واحدة^(٣).

كما عرفوا نظام المحلل، فقد كان الرجل يتزوج المرأة المطلقة ثلاثاً كى يحلها لزوجها الأول^(٤)، ولم يعرف الإسلام غير نوع واحد للطلاق هو طلاق الثلاث بلفظ الطلاق أو ما اشتق منه مع عزم النية عليه، يوقعها المطلق على زوجته فتبين منه بعدها ما لم يراجعها فى عدتها، وقد جعل الطلاق حقاً للرجل وحده دون المرأة^(٥) باعتباره أحرص على بقاء الزوجية

(١) انظر أمثلة لذلك فى: الألوسى: بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٩. ميمون بسن قيس: ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق، د. محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز، ١٩٥٠، ص ٢٦٢ - ٢٦٣. على بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، دار الشعب، ١٩٦٩، ج ٨، ص ٨٠ - ٨١.

(٢) الألوسى: بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٩. د. أحمد الحوفى: المرأة فى الشعر الجاهلى، المرجع السابق، ص ٢٠٩.

(٣) د. أحمد الحوفى: المرأة فى الشعر الجاهلى، المرجع السابق، ص ٢١٠.

(٤) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٥، ص ٥٥٠.

(٥) السيد سابق: فقه السنة، دار الفتح للإعلام، ١٩٩٣، مجلد ٢، ص ٢٨٢. أبو عبد الله محمد بن أبى بكر المعروف بابن قيم الجوزية: زاد المعاد فى هدى خير العباد، محمد خاتم النبیین والمرسلين، د. ت، ج ٤، ص ٦٥. على حسب الله: الفرقة بين الزوجين وما يتعلق =

وأكثر تحكيما للعقل وأضبط للمشاعر، ويملك الزوج على زوجته ثلاث تطليقات، بعدها تبين منه زوجته، إما بينونة صغرى أو بينونة كبرى تبعاً لما يلي:

قد يطلق الزوج زوجته طلاقاً واحدة رجعية ثم يراجعها خلال العدة التي أمر الله بها في قوله: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء... وبعلوثهم أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً"^(١)، هنا تعود زوجته إلى عصمته ما دام قد راجعها خلال عدتها ويبقى من حقه عليها طلاقان أخريان. أما إذا مضت العدة ولم يراجعها خلالها، هنا تبين منه زوجته بينونة صغرى فلا يستطيع أن يراجعها إلا بعقد ومهر ورضا جديد منها.

أما إذا راجعها ثم طلقها مرة أخرى وراجعها في عدتها ثم طلقها طلاقاً ثالثة، أى أوقع عليها ثلاث طلاقات متفرقة، هنا يستنفذ حقه عليها في الرجعة وتبين منه بينونة كبرى، لا تحل له بعدها حتى تتكح زوجاً غيره نكاحاً صحيحاً ثم يطلقها هذا الأخير، وتمضى فترة عدتها دون أن يراجعها، هنا لزوجها الأول أن يعود إليها بعقد ومهر ورضا جديد أيضاً، وقد ذكر الله كل هذه الأحكام في قوله تعالى: "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان"^(٢)، "فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تتكح زوجاً غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا"^(٣).

ورغم أن هذا النوع من الطلاق كان معروفاً عند عرب الجاهلية إلا أن الإسلام قد أضاف له ما يلي: حدد عدد الطلاقات التي يملكها الزوج على زوجته بثلاث تطليقات فقط متى راجعها في عدتها تبين بعدها الزوجة من زوجها بينونة كبرى. وذلك بعد أن كان الرجل في الجاهلية يستطيع أن

= بها من عدة ونسب، دار الفكر العربى، د.ت، ص ٦١. د. سلام زنتى: الإسلام والنقل

القبلية فى أفريقيا، المرجع السابق، ص ١٣٣.

(١) آية رقم (٢٨٨) من سورة البقرة.

(٢) آية رقم (٢٢٩) من سورة البقرة.

(٣) آية رقم (٢٣٠) من سورة البقرة.

يطلق زوجته ما شاء من المرات بلا حد أقصى لعدد طلاقته ما دام يراجعها في عدتها. مما كان يضر بالزوجة ويجعلها كالمعلقة، ويهدد الحياة الأسرية بعدم الاستقرار.

وحرم الإسلام زواج المحلل وأبطله، وقد كان شائعا في الجاهلية، فعن ابن مسعود (ض) المحلل والمحلل له ملعون على لسان محمد (ص) ^(١). وعن عمر (ض) والله لا أوتى بمحل ولا محل له إلا رجمتها ^(٢)، وبذلك نقي هذا النوع من الطلاق مما كان يشوبه من شوائب الجاهلية.

الظهار:

هو ما يصدر من الزوج من ألفاظ يشبه بها زوجته بإحدى محارمه على التأييد، كأن يقول: أنت على كظهر أمي أو أختي أو عمتي ٠٠٠ إلخ ^(٣). وهو أقسى أنواع الطلاق وأشدّها تحريما، إذ به تحرم المرأة على زوجها حرمة أبدية لا تحل بعدها أبدا، لأنه يشبهها بمن تحرم عليه حرمة مؤبدة، ومن ثم تأخذ نفس الحرمة، وقد عرفه العرب قبل الإسلام وأوقعوه على زوجاتهم ^(٤) فتحرمن عليهم حرمة مؤبدة.

فلما جاء الإسلام، حدث أن ظاهر "أوس بن الصامت" من زوجته، فكان أول ظهار في الإسلام، فاشتكت للرسول (ص) فقال لها: ما أراك إلا قد حرمت عليه، فجادلته حتى نزل القرآن بالحكم في أمر الظهار، وذلك في الآيات الآتية: "الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللاتي ولدنهم وإنهم ليقولون منكرا من القول وزورا ٠٠٠ والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ٠٠٠ فمن

(١) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب النكاح، ص ٥٧٥.

(٢) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب النكاح، ص ٥٧٥.

(٣) الألويسي: بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٠. ابن منظور: لسان العرب، المرجع

السابق، ج ٦، فصل الظاء حرف الراء، ص ٢٠١.

(٤) يروى أن أول ظهار في العرب كان من "هشام بن المغيرة" وجعلته قريش طلاقا، انظر،

الأصفهاني: الأغاني، المرجع السابق، مجلد ٩، ص ٣١٧٢.

لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا^(١). وبذلك يكون حكم الظهار هو، أداء الكفارة، وهى كما حددتها الآيات، عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين إن لم يجد ما يعتق به رقبة أو إطعام ستين مسكينا إن لم يستطع الصيام، فهذه كفارة المظاهر يؤديها إن أراد أن يبقى على زوجته بعد أن ظاهر منها.

وبذلك حسم أمر الظهار، ولم يعد محرما للزوجة تحريما مؤبدا كما كان فى الجاهلية بل تحريما ينتهى بأداء الكفارة، وذلك حماية للأسرة من آثار الطلاق، لا سيما وأنه فى الجاهلية كان شائعا الحلف بالطلاق والظهار والإيلاء، كما روى الشافعى (ض): كانت العرب الجاهلية تحلف بثلاثة أشياء: بالطلاق والظهار والإيلاء^(٢).

الإيلاء :

وهو أن يقسم الزوج فى حال الغضب^(٣) على أن لا يأتى زوجته مدة ما يحددها فى قسمه^(٤)، وكان أحد أنواع الطلاق عند العرب، عن ابن عباس (ض)، قال: كان إيلاء الجاهلية السنة والسننتين وأكثر من ذلك يقصدون بذلك إيذاء المرأة عند المساء^(٥). ولذلك عد صورة من صور الطلاق^(٦) إذ به تظل المرأة كالمعلقة، ولا يوجد ما يجبر الزوج على الرجوع فى إيلائه، مما كان يضر بها. وللزوج الحق فى الرجوع بعده إلى زوجته دون مهر أو عقد جديد.

(١) آيات رقم (٢ - ٤) من سورة المجادلة.

(٢) زاد المعاد: المرجع السابق، ج ١، ص ٩١.

(٣) فلا يعد إيلاء يؤخذ عليه، قسم الزوج فى الرضاء— كان تكون مدة إرضاع الطفل.

(٤) الألوسى: بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٠. محمد بن إسماعيل الأمير الصنعائى: سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ج ٣، باب الإيلاء والظهار، ص ٣٨٣.

(٥) تفسير الطبرى: المرجع السابق، ج ١، ص ٩١١. سنن البيهقى، ج ٦، كتاب الإيلاء، باب الرجل يحلف لا يوطأ امرأته أقل من أربعة أشهر، ص ٣٨١.

(٦) تفسير الطبرى: المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٥٩.

وقد ظل العرب يؤلون من نسائهم حتى جاء الإسلام فحدد مدته للمولى، فقال تعالى: "للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر، فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم، وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم" (١).

فالزوج المولى، يتربص أربعة أشهر في إيلائه، ثم أمامه أحد أمرين: إما أن يفىء، أى يرجع عما أقسم، أو يطلق. أما إذا رفض الزوج أن يفىء، ورفض أن يطلق أيضاً، تدخل القاضى وطلق منه زوجته (٢). وبذلك وضع الإسلام حكماً للإيلاء.

الطلاق للإضرار:

عرف العرب نوعاً آخر من الطلاق للإضرار بزوجاتهم، إذ كان الرجل يطلق زوجته ما شاء من المرات، ثم يراجعها قبل أن تنتقضى عدتها، لا عن حاجته إليها، ولكن بقصد تطويل العدة وتوسيع مدة الانتظار ضراراً (٣).

كان الرجل مطلق الحرية فى الإضرار بزوجته بهذا الطريق، فيمكنه أن يطلقها ما شاء من المرات، وفى كل مرة يراجعها قبل انقضاء عدتها دون قيد عليه، حتى جاء الإسلام فقيّد عدد الطلقات بثلاث فقط. روى أن، قال رجل لامرأته على عهد رسول الله (ص) لا أويك ولا أدعك تحلين، قالت: كيف؟ قال: أطلقك فإذا دنا أجل عدتك راجعتك، فشكت إلى السيدة عائشة (ض) فنزل قوله تعالى: "الطلاق مرتان" (٤).

(١) آيتا رقم (٢٤٦ - ٢٢٧) من سورة البقرة.

(٢) الألوسى: روح المعانى، المرجع السابق، ج ٢، ص ١٣٠. زاد المعاد: المرجع السابق، ج ١، ص ٩٠. تفسير ابن كثير: المرجع السابق، ج ١، ص ٢٦٨.

(٣) الألوسى: بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٥. د. سلام مذكور: تاريخ التشريع الإسلامى، المرجع السابق، ص ٣٣. د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٥، ص ٥٥٣.

(٤) تفسير القرطبى: المرجع السابق، ج ٢، ص ٩٣٤. تفسير الطبرى: المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٧٦ - ٢٧٧. زاد المعاد: المرجع السابق، ج ٤، ص ٥٣.

الخلع :

هو فراق الزوجة على مال تدفعه لزوجها^(١)، وهو حق تملكه المرأة تجاه الرجل في فصم عرى الزوجية، وبمقتضاه تدفع الزوجة لزوجها مبلغاً من المال غالباً ما يكون مقدار المهر الذي دفعه لها عند زواجها مقابل أن يطلقها ويتركها حرة، وقد عرفه العرب قبل الإسلام^(٢)، ولم يكن الزوج حراً في قبول أو رفض طلب الخلع من زوجته، إنما كان الخلع يقع رغماً عن إرادته^(٣).

فلما جاء الإسلام، أقر الخلع وأبقاه، وكان أول خلع في الإسلام من امرأة ثابت بن قيس، إذ أتت للرسول (ص) فقالت: لا يجمع رأسى ورأسه شيء أبداً، ٠٠٠ قال زوجها: إني أعطيتها أفضل مالى، حديقة لى، فلن ردت على حديقتى، قال (ص): ما تقولين، قالت: نعم وإن شاء زدتى، ففرق بينهما^(٤).

فالأصل كما بينا، أن مهر المرأة حق خالص لها، لا يجوز لزوجها استرداده منها، إلا أنه في هذه الحالة ورد استثناء على هذا الأصل، في قوله تعالى "ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود

(١) الصنعاني: سبل السلام، المرجع السابق، ج ٣، باب الخلع، ص ٣٤٩. الألوسى: بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٩.

(٢) ويذكر أن أول خلع حدث في الجاهلية، الخلع الذى أوقعه "عامر بن الظرب". وذلك فيما رواه "العتبى" قال: زوج "عامر بن الظرب" ابنته من ابن أخيه فلم تلبث حتى جاءته مشجوعة، فقال لابن أخيه: يا بني أرفع عصاك عن بكرتك فإن كانت نفرت من غير أن تتفر فذلك الداء الذى ليس له دواء، وإن لم يكن بينكما وفاق ففراق الخلع أحسن من الطلاق، ولن تترك مالك وأهلك، فرد عليه صداقه وخلعها، فكان أول خلع فى العرب. انظر، أبو محمد بن عبد الله بن قتيبة الدينورى، عيون الأخبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د.ت، مجلد ٤، ج ١٠، ص ٧٦. بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٩ - ٥٠.

(٣) د. سلام زنتانى: النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٤) الألوسى: روح المعانى، المرجع السابق، ج ٢، ص ١٤٠. تفسير ابن كثير: المرجع السابق، ج ١، ص ٢٧٤. تفسير الطبرى: المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٨٠.

الله. فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به^(١)، أى أن هذا الاستثناء يقوم كما قال تعالى: "إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله" أى يخشى الزوجان ألا يؤديا ما يجب عليهما من الحقوق والواجبات تجاه بعضهما البعض، فهنا يحل للزوجة أن تطلب خلعها من زوجها، كما يحل للزوج أن يفارقها مقابل فدية تدفعها له، ولا جناح على أى منهما فى ذلك، سواء فى طلب الزوجة الخلع من زوجها وفراقها إياه رغم بغض الطلاق واعتباره حلالا مكروها، أو فى أخذه هو فدية منها رغم نهى الله تعالى عن أخذ الأزواج من زوجاتهم ما سبق أن أدوه لهن من مهوور أو جزء منها، فجعلت فدية الخلع استثناء على هذا النهى العام.

والخلع فسخ للعقد يفرق به بين المتعاقدين، ولا عدة عليها سوى استبراء رحمها بحيضة، ولا يملك زوجها أن يراجعها خلالها، بل هو أجنبى عنها إن أراد أن يتزوجها^(٢).

اللعان :

من رحمة الله بعباده وعلمه بطبيعة خلقه، أن قدر ما قد يطرأ للزوجين أو أحدهما من ظروف يستحيل معها مواصلة حياتهما معا، ويصعب إطلاع الغير عليها، أو إجبار الفرد على تحملها، والإسلام الذى يقيم علاقة الزوجين على السكن والمودة، لا يرضى باستمرار حياة بغیضة تنقاسمها قلوب جريحة ونفوس حزينة مغلوبة على أمرها، ومن ثم فقد جعل لهما مخرجا فى نظام وضعه الإسلام وبين أحكامه هو اللعان.

واللعان، هو رمى الرجل زوجته بالزنا بلا شهود، سواء بادعائه رؤيتها تزنى أو بإنكاره لولدها. ولم يعرف عرب الجاهلية اللعان، إنما جاء

^(١) آية رقم (٢٢٩) من سورة البقرة.

^(٢) الشوكانى: نيل الأوطار، المرجع السابق، ج ٧، ص ٣٨ - ٣٩. تفسير القرطبي:

المرجع السابق، ج ٢، ص ٩٥١. السيد سابق: فقه السنة، المرجع السابق، مجلد ٢، ص

٣٢٧. تفسير ابن كثير: المرجع السابق، ج ١، ص ٢٧٦. زاد المعاد: المرجع السابق، ج

٣، ص ٤٤ - ٤٦.

به الإسلام نظاما فريدا ومخرجا من مأزق تضع الزوجين فيه برائن الحياة ومغرياتها .

وقد جاءت أحكام اللعان في الآيات الآتية: "والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهود إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين، والخامسة أن لعنت الله عليه إن كان من الكاذبين ويدروا عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين" (١).

وفي كيفية اللعان، ورد أن النبي (ص) بعد نزول هذه الآيات، تلاهن على من سألته (٢)، ووعظه وذكره أن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة، فقال: لا والذي بعثك بالحق ما كذبت عليها، ثم دعا الزوجة فوعظها وذكرها أن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة، قالت: لا والذي بعثك بالحق إنه لكاذب، فبدأ بالرجل فشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين والخامسة أن غضب الله عليه إن كان من الكاذبين، ثم ثنى بالمرأة فشهدت أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين، ثم فرق بينهما (٣).

(١) آيات رقم (٦ - ٩) من سورة النور .

(٢) وبروي أن أول من سأل عن هذا الأمر "عويمر المجلاني"، فقد روى أن عويمرا جاء . . . إلى الرسول (ص) فقال له: رأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا أيقنله فتقتلونه أم كيف يفعل؟ فقال الرسول (ص): قد أنزل فيك وفي صاحبك فاذهب فأت بها، فتلاعنا عند الرسول (ص) فلما فرغا من تلاعنهما، قال عويمر: كذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها فطلقها ثلاثا، قال ابن شهاب: فكانت سنة المتلاعنين . صحيح مسلم: مجلد ٢، ج ٤، كتاب اللعان، ص ٢٠٥ .

صحيح البخاري: مجلد ٣، ج ٧، باب اللعان ومن طلق بعد اللعان، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٣) صحيح مسلم: مجلد ٢، ج ٤، كتاب اللعان، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

مقتضى ذلك، أن التلاعن يسقط الحد عن المتلاعنين، ويفرق الإمام بينهما فرقة أبدية، لا يحلا بعدها أبداً^(١)، ولا يحق للزوج أن يسترد ما سبق أن دفعه لها من مهر^(٢).

ولا يلتزم الملاحن تجاه ملاحنته بنفقة أو سكنى^(٣) ولا ينسب الولد لأبيه وإنما يلحق بأمه وينسب إليها ويتوارثان^(٤). وبذلك يترتب على هذين النظامين (الخلع واللعان) تفريق الزوجين؛ ومن ثم وضعنا ضمن نظام الطلاق لترتب نفس الأثر عليهما وهو إنهاء الحياة الزوجية.

(١) سنن أبي داود: ج ٢، كتاب الطلاق، باب في اللعان، ص ٢٨٢. سنن البيهقي: ج ٦، كتاب اللعان، باب سنة اللعان ونفى الولد والحاقة بالأم، ص ٤٠٠ - ٤١٠. وقد جاء أن اللعان يكون بحضرة الإمام أو نائبه، وليس لأحد من الرعية أن يلاعن بين الزوجين، انظر، زاد المعاد: ج ٤، ص ١٠٠.

(٢) وذلك لما روى عنه (ص) بعد أن لاعن بين عويمر وزوجته، أن عويمرا قال: يا رسول الله مالي، فقال (ص): لا مال لك، إن كنت صدقت عليها فهو بما استمعت به منها، وإن كنت كذبت عليها فذلك أبعد لك منها. صحيح مسلم: مجلد ٢، ج ٤، كتاب اللعان، ص ٢٠٧. صحيح البخاري: مجلد ٣، ج ٧، باب صداق الملاحنة، ص ٧١.

(٣) قضى الرسول (ص) في قصة الملاحنة، أن لا بيت لها عليه، ولا قوت، من أجل أنهما يتفرقان من غير طلاق ولا متوفى عنها. سنن أبي داود: ج ٢، كتاب الطلاق، باب في اللعان، ص ٢٧٧.

(٤) أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي: سنن الدارمي، ١٩٨٤، ج ٢، كتاب الفرائض، باب في ميراث الملاحنة، ص ٢٦٣.

المطلب الثاني

أثر الإسلام في آثار الطلاق عند العرب

إذا انحلت عقدة الزواج بالطلاق، ترتب على ذلك عدة آثار تتعلق بالأمور الآتية:

أولاً : المهر :

كان الزوج قبل الإسلام يسترد ما سبق أن دفعه لزوجته من مهر عند طلاقها، مما يؤكد ما سبق من أن العرب قبل الإسلام كانوا يعتبرون المهر ثمنًا للزوجة، ومن ثم فُرد المبيع يستوجب رد الثمن .

فلما جاء الإسلام، جعل المهر حقًا خالصًا للمرأة، وفرض على الرجل أداءه . وجعل للمرأة حرية التصرف فيه وأسقط حق الرجل فيه مرة ثانية حتى بعد الطلاق مهما كان كبيراً، فلا يجوز له استرداده منها، قال تعالى: "وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً"^(١).

أما ما تدفعه المرأة في حالة الخلع، فهو فدية تفتدى بها المرأة نفسها، ولذا جاز أن تكون أقل أو أكثر من المهر المدفوع لها، كما يمكن أن تكون نفس المهر الذي قبضته حسبما يتم الاتفاق بينها وبين الزوج .

ثانياً : النفقة :

لم يعرف العرب حق النفقة للزوجة بعد طلاقها، ومن ثم كان وقوع الطلاق لا يرتب للمطلقة حقاً في النفقة على زوجها^(٢).

فلما جاء الإسلام، فرض على المطلق النفقة لمطلقته فترة العدة كما كانت في عصمته .

(١) آية رقم (٢٠) من سورة النساء .

(٢) د . جواد علي: المفصل في تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٥، ص ٥٥٨ . د . عادل بسيوني: التقاليد العرفية في شبه الجزيرة، المرجع السابق، ص ٧٩.

والزوجة المطلقة، قد تكون مدخولا بها أو غير مدخول، مطلقة رجعية أو بائنة، حاملا أو حائلا، ولكل منهم حكم خاص في نفقتها^(١).

^(١) فبالنسبة للمطلقة غير المدخول بها، إما أن يكون قد فرض لها مهرا أو لا، فإذا كان الزوج لم يفرض لزوجه مهرا ثم طلقها قبل الدخول، فنفتها كما قال تعالى: "لا جناح عليكم إن = طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره" (آية رقم ٢٣٦) من سورة البقرة. أى يجب على المطلق أن يعطيها نفقة سميت بالمتعة، لم يحدد مقدارها. كما يحق لصاحبة الحق فيها أو وليها أن تعفى الرجل من أدائها. أما إذا كان الزوج قد فرض مهرا لزوجه وطلقها قبل الدخول، فنفتها كما قال تعالى: "وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح" (آية رقم ٢٣٧) من سورة البقرة. أى يؤدى المطلق لمطلقاته نصف ما سبق أن فرضه لها من مهر، كما يجوز لها أو وليها أيضا إعفاء المطلق منه.

أما المطلقة المدخول بها: فإنها إما أن تكون مطلقة رجعية أو بائنة، حاملا أو حائلا، كما يلي:

نفقة المطلقة الرجعية: اتفق الفقهاء على أن الزوجة التى طلقت طلاقا رجعيا يلتزم زوجها بنفقتها كاملة، وذلك طوال فترة العدة، لأنه يملك رجعتها خلالها دون عقد جديد، وذلك لقوله تعالى: "إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا" (آية رقم ١) من سورة الطلاق.

نفقة المطلقة البائنة: اختلف الفقه فى المطلقة البائنة، هل لها الحق فى النفقة والسكنى كالمطلقة الرجعية أم لا، فذهب رأى إلى أنها لا تستحق شيئا من النفقة أو السكنى. وذهب آخر إلى أن المطلقة بائنا لها النفقة والسكنى كالرجعية. وذهب رأى ثالث إلى أن المطلقة البائنة تستحق السكنى دون النفقة إلا أن تكون حاملا فلها النفقة أيضا. انظر فى تفصيل ذلك: الشوكانى: نيل الأوطار، المرجع السابق، ج ٧، ص ١٠٥. السيد سابق: فقه السنة، المرجع السابق، مجلد ٢، ص ٣٥٠. ابن القيم: زاد المعاد، المرجع السابق، ج ٤، ص ١٥٨. تفسير القرطبي: المرجع السابق، ج ٨، ص ٦٦٤٦. تفسير الطبرى: المرجع السابق، مجلد ١٢، ج ٢٨، ص ٩٤ - ٩٥.

أما نفقة المطلقة الحامل: فلها السكنى والنفقة، سواء كانت مطلقة رجعية أو بائنة، لقوله تعالى: "وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضعن حملهن فإن أرضعن لكم فلتوهن =

وهنا يتميز موقف الإسلام من المطلقة بعد طلاقها عما كانت عليه قبل الإسلام . إذ كانت تنقطع علاقتها بمطلقها ولا حق لها عليه، بل إن الزوج كان غالبا ما يسترد المهر منها أو من أهلها . أما الإسلام، فقد أوجب لها حق النفقة والسكنى، وذلك مراعاة للمرأة وكفالة لها .

ثالثا : العدة :

والعدة المقصودة هنا، هي العدة التي تترتب على الطلاق . أما عن موقف العرب قبل الإسلام من نظام العدة للمطلقة، فقد ذهب البعض^(١) إلى أن العرب قبل الإسلام لم يكن لنسائهم عدة يعتدونها عند الطلاق، أى لم يعرفوا العدة ولم يلتزموا بمراعاتها، ومن ثم كانت المطلقة تتزوج بعد طلاقها متى شاءت، ولا تلتزم بالتربص فترة بعد طلاقها .

وذهب رأى آخر^(٢)، إلى أن العرب قبل الأسلام، عرفوا عدة المطلقة، وكانت المرأة تعتد بعد طلاقها من الزواج الأول لمعرفة حملها، وأحقية الزوج الأول فى رجعتها، وأنهم لم يكادوا يتركوا هذه العادة المعروفة بينهم، وإن لم تكن معروفة لدى الغالبية من القبائل، كالقبائل البدوية التي كانت تعيش فى ظل ظروفها الأصلية بعيدة عن تأثير الحضارات المجاورة، وذلك قياسا على المجتمعات القبلية المعاصرة التي تعيش فى ظروف مشابهة لظروف العرب قبل الإسلام، فهي لا تفرض

= أجورهن وأتمروا بينكم بمعروف وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى" (آية رقم ٦) من سورة الطلاق . أى تستحق النفقة والسكنى حتى تضع حملها، بل إن النفقة عليها تستمر ما دامت ترضع المولود .

(١) بن حبيب: المحبر، المرجع السابق، ص ٣٣٨ - ٣٣٩. د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٥، ص ٥٥٦.

(٢) تفسير القرطبي: المرجع السابق، ج ٢، ص ٩٣٤. الألوسى: بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٠. السيد سابق: فقه السنة، المرجع السابق، مجلد ٢، ص ٣٤١. د. أحمد الحوفى: المرأة فى الشعر الجاهلى، المرجع السابق، ص ٢٢١.

على المرأة عدة للطلاق، ورغم ذلك كانت العدة معروفة لدى البعض من القبائل العربية^(١).

ولعل الأقرب إلى المنطق، أنه كما عرف العرب زواج البعولة الصحيح، وإلى جانبه شاعت أنواع أخرى من الزواج، فإنهم أيضا قد عرفوا العدة في بعض القبائل وأدركوا الحكمة منها والتزمت بها بعض النساء، إلى جانب قبائل أخرى لم تعرفها ولم تلتزم بها، يؤيد ذلك:

أن العرب عرفوا الطلاق الثلاث، وكان هو الصورة الشائعة للطلاق عندهم، ولا يعرف هذا النوع من الطلاق إلا من يعرف العدة ويلتزم بها.

ما ورد عن سبب نزول قوله تعالى: "الطلاق مرتان ٠٠٠٠" أن رجلا قال لامرأته على عهد رسول الله (ص): لا آويك ولا أدعك تحلين، قالت: كيف؟ قال: أطلقك فإذا دنا أجل عدتك راجعتك، فشكت إلى السيدة عائشة (ض) فنزل قوله تعالى: "الطلاق مرتان ٠٠٠"^(٢)، فالواضح من هذه الواقعة أن هذا الزوج يعرف العدة الواجبة على الزوجة وحقه فيها، كما أن الزوجة أيضا تعرف هذا الواجب وتلتزم به.

أما نزول القرآن بالعدة للمطلقة، فكان بداية إلزام العدة وفرضها على الجميع وتوضيح أحكامها والغرض منها تفصيلا. واهتم الإسلام بالعدة اهتماما كبيرا وجعلها من أهم الآثار التي تترتب على الطلاق، فقال تعالى: "إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة"^(٣). وذلك لأهميتها في منع اختلاط الأنساب، وتمكين الزوج من مراجعة زوجته

(١) د. سلام زنتاتي: النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص ١٩٠ - ١٩١.

(٢) سبقت الإشارة إليه، ص ١٨٨ من هذا البحث.

(٣) آية رقم (١) من سورة الطلاق.

خلالها إذا أراد. والطلاق قد يكون قبل الدخول أو بعده، وفي الحالتين يختلف الأمر فيما يتعلق بالعدة^(١).

ويتمثل أثر الإسلام هنا في أنه قد أوجب العدة على كل مطلقة، وفصل كل حالة قد تكون عليها المطلقة وقت طلاقها وحدد لها المدة التي تتربص خلالها لما لها من أهمية.

رابعاً : حضانة الأولاد :

هي كفالة حق التربية والرعاية للصغير لحين استغنائه عنها. اعتد العرب بالأسرة الأبوية، أي كانوا ينسبون الولد لأبيه، ويعد الولد منذ مجيئه عضواً في جماعة الأب، له عليهم كافة الحقوق كالميراث والرعاية، ولهم عليه كافة الواجبات، كالاشتراك معهم في الدفاع عن الأسرة ومشاركتهم له فيما يكسبه من رزق، وقد أثرت هذه القرابة الأبوية على حضانة الأولاد فيما لو انتهت العلاقة بين أبويهما بالطلاق، فتمتع الأب بحضانة أولاده واختص بها دون مطلقة، سواء طلقها أو خلعت نفسها منه^(٢).

(١) فبالنسبة للمطلقة قبل الدخول: لا عدة عليها، وذلك لانقضاء العلة التي جعلت العدة من أجلها. وهو ما جاء في قوله تعالى: "إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها" (آية رقم ٤٩) من سورة الأحزاب.

أما المطلقة بعد الدخول، فإما أن تكون حاملاً أو غير حامل. ولكل منهما عدة: فبالنسبة للحامل، قال تعالى: "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن" (آية رقم ٤) من سورة الطلاق، أي تتقضى عدة المطلقة الحامل بوضع حملها، سواء كانت طليقة بائة أو رجعية. أما المطلقة غير الحامل: فهي إما أن تكون ممن يحضن أو ممن لا يحضن، فإن كانت تحيض، فعدتها كما قال تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" (آية رقم ٢٢٨) من سورة البقرة، أي بانتهاء القراء الثالث تنتهي عدتها.

أما إن كانت لا تحيض، فعدتها كما قال تعالى "واللاني ينس من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن" (آية رقم ٤) من سورة الطلاق، أي تتقضى عدتها بمضى ثلاثة أشهر من وقت طلاقها.

(٢) د. سلام زناتي: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص ١٨٩.

ولم يكن للمطلقة الحق في حضانة أولادها إلا من يعوزه منهم ذلك كالحاجة إلى الرضاعة، ففي هذه الحالة، لها أن تحتفظ بالطفل إلى أن يتم فطامه فيعود إلى أسرة أبيه^(١). أما فيما يتعلق بزواج المتعة، فإن الأولاد كانوا ينسبون لأسرة أمهم، حيث كانت المرأة لا تغادر أسرتها، وتظل مقيمة بينهم، ومن ثم يكون لها حضانة أولادها وولايتهم، إذا ما انتهت فترة زواج المتعة.

فلما جاء الإسلام أثبت هذا الحق للأم تقديرًا لمصلحة الصغير، باعتبارها أقدر الناس على رعاية الطفل والقيام على أمره، والحنو عليه. فقال تعالى: "والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين"، والرضاعة جزء من الحضانة خص الله بها الأم، بل إن الأم تجبر عليها إذا لم يوجد غيرها لإرضاع الطفل^(٢)، روى أن امرأة جاءت إلى النبي (ص) بابن لها، فقالت: إن أباه يريد أن ينتزعه مني، فقال الرسول (ص): أنت أحق به ما لم تنزجي^(٣). كما روى أن امرأة خاصمت زوجها في ولدها، فقال النبي (ص): المرأة أحق بولدها ما لم تنزج^(٤).

ويسقط حق الأم في حضانتها لصغيرها في حالتين:

١ - حالة الاتفاق مع أبيه على نقل الحضانة إليه، وهو ما جاء في قوله تعالى: "فإن أرادا فصلا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما، وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم"^(٥).

(١) د. سلام زناطي: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص ١٨٩.

(٢) السيد سابق: فقه السنة، مجلد ٢، ص ٣٥١. على حسب الله: الفقرة بين الزوجين، المرجع السابق، ص ٢٥٠. محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٤١٣.

(٣) الإمام علي بن عمر الدار قطنى: سنن الدار قطنى، ١٩٦٦، مجلد ٢، ج ٣، كتاب النكاح، ص ٣٠٥.

(٤) سنن الدار قطنى: المرجع السابق، مجلد ٢، ج ٣، كتاب النكاح، ص ٣٠٥.

(٥) آية رقم (٢٣٣) من سورة البقرة.

٢ - حالة زواج الأم، إذا تزوجت الأم وهي حاضنة لصغيرها فإن حقها في حضانتها يسقط^(١)، كما جاء في الأحاديث النبوية السابقة. وتستمر حضانة الأم للطفل إلى أن يصل إلى السن التي يمكن فيها أن يستغنى عن النساء^(٢).

وبذلك تكون حضانة الطفل لأمه، ثم لمن يليها من قرابته من النساء. ثم ينتقل الطفل بعدها إلى العصابة من الرجال.

خلاصة أثر الإسلام في نظام الطلاق عند عرب الجاهلية :

أوضحنا ما كان عليه الطلاق عند عرب الجاهلية، ثم بينا ما تركه فيه الإسلام من أثر، سواء بإبقاء ما يتفق منه مع مبادئه، أو بإصلاح ما

(١) وقيل في علة ذلك، إن الأم في حالة زواجها تصبح مشغولة عن رعاية ابنها، ومن ثم لا تكون قادرة على كفالتة والعناية به، كما تعد ممسكة له عند رجل أجنبي لا يؤمن أن يقسو عليه ويبغضه ولا يمكن أمه من العناية به أو رعايته. انظر السيد سابق: فقه السنة، مجلد ٢، ص ٣٥٥. أبو زهرة: الأحوال الشخصية، ص ٤٠٨. على حسب الله: الفرقة بين الزوجين، ص ٢٥١.

غير أن الإمام أبا حنيفة ذهب إلى أن الأم إذا تزوجت بذى رحم محرم للمحضون فلا يسقط بهذا الزواج حق حضانتها لصغيرها لأن قريب الصغير تحمله قرابته على الشفقة به ورعايته، واستدل بما روى، أن جاءت امرأة إلى النبي (ص) فقالت: إن أبى أنكحنى رجلا لا أريده وترك عم ولدى فأخذ ولدى منى، فقال لها، (ص): أنكحى عم ولدك. أى أبى لها حضانة طفلها رغم زواجها لأن الزوج ذى رحم محرم للطفل. انظر: سنن البيهقي، ج ٧، كتاب النكاح، باب ما جاء في إنكاح الثيب، ص ١٢٠.

(٢) المقصود بهذه السن أن يستطيع الصغير القيام بحاجاته الأولية بنفسه، وليس لذلك سن معينة ثابتة عند جميع الصغار، وقد أفتى المذهب الحنفى بأن هذا الاستقلال يصل إليه الصغير عند سن سبع سنوات للذكر، وتسع سنوات للبنات، وهى على كل حال متروكة للقاضى تقديرها. انظر: السيد سابق: فقه السنة، مجلد ٢، ص ٣٥٧. أبو زهرة: الأحوال الشخصية، ص ٤١٤. ابن القيم: زاد المعاد، ج ٤، ص ١٣٤ - ١٣٥. الشوكانى: نيل الأوطار، ج ٧، ص ١٤١. على حسب الله: الفرقة بين الزوجين، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

أفسدته عقول الجاهلية، أو بإيجاد حل لفراق بين الزوجين لا هو بالطلاق ولا هو بالإمساك .

وقد بدأ ذلك بإظهار بغضه للطلاق لمناقضته لهدف الإسلام بتكوين أسر متماسكة، وأنه لا يحل إلا للضرورة التي لا مفر منها إلا باللجوء إليه .

فقد ألغى الإسلام كل ما عرف من أنواع للطلاق آنذاك، ولم يقر منها إلا طلاق الثلاث والخلع . مع وضع تنظيم لأحكامهما .

ثم وجه اهتمامه لما عداهما من أنواع للطلاق بمعالجتها كي لا يترتب عليها طلاق . وذلك كالظهار، إذ جعل له كفارة يدفعها المظاهر، بعد أن كان يحرم الزوجة حرمة مؤبدة .

وكالإيلاء، فقد أقتنه بمدة معينة، بعد أن كان لا يتقيد بمدة .

كما أضاف نظاما فريدا لم يكن معروفا من قبل هو اللعان، ونظم جميع أحكامه باعتباره حلا خاصا لموقف عصيب .

وتتبع الإسلام كذلك ما يترتب على الطلاق من آثار، فترك بصماته عليها، سواء بإيجاد أثر لم يكن معروفا من قبل كالنفقة للمطلقة فترة العدة وللأبناء حتى تنتقل حضانتهم لأبيهم، أو بإلغاء أثر كان موجودا من قبل كحق الزوج في استرداد ما سبق أن دفعه من مهر لزوجته . أو بإعادة تنظيم أثر كان موجودا من قبل كالحضانة بجعلها حقا للأم حتى سن معينة .

أو بفرض أثر لم يكن ملزما على إطلاقه كالعدة بكافة حالاتها "قبل الدخول وبعده، وللحائل والحامل" .

وكان هدفه في ذلك أيضا حماية حقوق أعضاء الأسرة بعد تفرقها .

المبحث الرابع

أثر الإسلام فى نظام الميراث (الفرائض) ^(١)

عند عرب الجاهلية

تمهيد وتقسيم :

الميراث، هو انتقال المال من ذمة شخص توفى إلى ذمة شخص أو أشخاص من الأحياء توفر فيهم سبب من أسباب الميراث التى تقرها الشرائع. وهو بهذا المعنى، لا بد أنه عرف منذ الأزل، وفى كل الشرائع، لأنه نظام تهدى إليه الفطرة السليمة وطبيعة الأشياء والامتداد الضرورى للحياة.

ومن ثم فقد اهتمت به الشرائع السماوية، لا سيما الإسلام، الذى أفرد له مكانا خاصا من الاهتمام، حتى إنه قد ذكر أحكامه مفصلة تماما، باعتباره حقا من حقوق الأفراد المالية يؤدى التقصير فى تنظيمه وبيان أحكامه إلى إثارة العديد من المنازعات، لميل الأفراد بطبيعتهم إلى ظلم بعضهم البعض فى الحقوق المالية، ولذا فهو علم فرضت معرفته لأن عدالة تطبيقه لا تتحقق إلا بالعلم به، ولذلك عدّه الرسول (ص) "نصف العلم". كما ورد عن عمر بن الخطاب (رض) أنه قال: تعلموا الفرائض واللعن والسنة كما تعلمون القرآن ^(٢).

^(١) يسمى علم الميراث، بعلم الفرائض، والفرض فى الشرع، هو النصيب المقدر للوارث. لعمنه (ص) أنه قال: تعلموا الفرائض وعلموها فإنه نصف العلم، وهو أول شيء يفتزع من أمتي. سنن ابن ماجه: ج ٢، كتاب الفرائض، باب الحث على تعليم الفرائض، ص ٩٠٨. سنن الدار قطنى: مجلد ٢، ج ٤، كتاب الفرائض، ص ٦٧. القاموس المحيط: ج ٢، باب الضاد فصل الفاء، ص ٣٤٠.

^(٢) سنن الدار قطنى: ج ٢، كتاب الفرائض، باب فى تعليم الفرائض، ص ٢٤٧. سنن البيهقى: ج ٦، كتاب الفرائض، باب الحث على تعليم الفرائض، ص ٢٠٩.

وكان تنظيمه علاجاً لما شابه من قبل على يد العرب وغيرهم من ظلم فاحش وجهل بأحكامه، خلع عليه طمع النفس وضلال البصيرة، سواء في أسباب استحقاقه، أو موانعه، أو أصحاب الحق فيه وأنصبتهم، فترك أثره على كل ما يتعلق بهذا الحق المهم، ويتبين ذلك من بيان أثر الإسلام فيه، كما يلي:

المطلب الأول: أثر الإسلام في أسباب الميراث عند العرب .

المطلب الثاني: أثر الإسلام في موانع الميراث عند العرب .

المطلب الثالث: أثر الإسلام في أصحاب الحق في الميراث وترتيبهم عند العرب .

المطلب الرابع: أثر الإسلام في أنصبة الميراث عند العرب .

المطلب الأول

أثر الإسلام في أسباب الميراث عند العرب

انحصرت أسباب الميراث عند العرب قبل الإسلام في ثلاثة أسباب

هي:

أولاً : قرابة النسب: نظراً لاعتداد العرب بالأسرة الأبوية، فإن القرابة، عندهم كانت هي قرابة الأبوة، وتتحدد مكانة الفرد من المتوفى بمدى صلته بهذه القرابة، ومن ثم فإن الميراث عندهم كان يقتصر على قرابة النسب من البنوة والأبوة سواء أكان من زواج صحيح أم من زنا^(١) ويعرفون بالعصبة^(٢) . فالذين يستحقون تركة المتوفى هم عصبته

(١) د. عبد المجيد مطلوب: أحكام الميراث والوصية والوقف في الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، ١٩٩٢، ص ١٥.

(٢) عصبة الرجل، بنوه وقرابته لأبيه، أى الأقارب من جهة الأب لأنهم يعصبونه ويعتصب بهم، أى يحيطون به ويشدد بهم، والجمع عصبات . ابن منظور: لسان العرب، مجلد ١، ص ٦٠٥، ٦٠٦. القاموس المحيط: ج ١، باب الباء فضل العين، ص ١٠٥.

الأحياء^(١)، بل إن هذه العصابة لا تشارك كلها في الميراث، إنما يقتصر فقط على الذكور الذين يستطيعون حمل السلاح ومحاربة العدو، وهذا لا يستطيعه إلا الكبار فقط، ومن ثم حرمت الإناث وصغار الذكور من المشاركة في الميراث لأن كليهما لا يقدر على القتال.

حدث ابن جريج عن عكرمة، قال: نزلت آية المواريث في أم كحة وابنة كحة وثعلبة وأوس بن سويد، كان أحدهما زوجها والآخر عم ولدها، فقالت يا رسول الله: توفي زوجي وتركني وابنته فلم نورث، فقال عم ولدها: يا رسول الله لا تركب فرسا ولا تحمل كلا ولا تتكأ عدوا يكسب عليها ولا تكتسب، فنزلت آية المواريث.

وقال ابن زيد: كان النساء لا يرثن في الجاهلية من الآباء وكان الكبير يرث ولا يرث الصغير وإن كان ذكرا، فنزلت آية المواريث^(٢).

فارتباط حق الميراث بالقدرة على محاربة العدو وحماية الجماعة حدد من يتمتع بهذا الحق، وهم كبار الذكور من عصابة المتوفى القادرين على حمل السلاح، وحرّم بالتالي الإناث وصغار الذكور والشيوخ باعتبارهم لا يقوون على القتال، أى كان أهل الجاهلية لا يقسمون من ميراث الميت لأحد من ورثته ممن كان لا يلقى العدو ولا يقاتل في الحروب من صغار ولده ولا للنساء منهم، فكانوا يخصون بذلك المقاتلة دون الذين لا يغزون ولا يغنمون خيرا^(٣).

(١) د. جواد على: المفصل في تاريخ العرب، ج ٥، ص ٥٦٢، ٥٦٣. د. سلام زنتاتي: النظم الاجتماعية والقانونية، ص ٢٠٣، ٢٠٧.

(٢) تفسير القرطبي: المرجع السابق، ج ٢، ص ١٦١٦. تفسير الطبري: المرجع السابق، ج ٤، ص ١٧٦. سيد قطب: في ظلال القرآن، مجلد ١، ج ٤، ص ٥٨٦ وما بعدها. تفسير ابن كثير: المرجع السابق، ج ١، ص ٤٥٨. ٤٥٩. الألوسي: روح المعاني، المرجع السابق، ج ٤، ص ٢١٠.

(٣) تفسير الطبري: المرجع السابق، ج ١، ص ١٨٥، ج ٥، ص ١٩١ وما بعدها. أحمد أبو الفتح: المختارات الفتحية، المرجع السابق، ص ٨. د. محمد أحمد سراج: التشريعات القرآنية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٠، ص ٢٩٠ - ٢٩١. صبحي المحمصاني: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٦٩.

وقد اعتبر الإسلام القرابة بكافة أنواعها سببا وحيدا للميراث، أى قرابة الوارث للمورث، سواء كانت قرابة نسب أو نكاح، أى أن الميراث يرتبط بالقرابة الحقيقية التى تعتمد على صلة الدم أو النسب، أو التى تنطرا على الفرد نتيجة عقد النكاح، وقد ثبت الحق فى الميراث بالنصوص الآتية: "للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا"^(١)، "وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله"^(٢)، "ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين، ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم"^(٣).

وروى عنه (ص) أنه قال: "ألقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو لأولى رجل ذكر"^(٤)، كما روى عنه (ص) أنه قال: "أیما مؤمن ترك مالا فليرثه عصبته من كانوا" رواه البيهقي^(٥)، وذلك لإيجاد التكامل والتعاون بين أفراد الأسرة الواحدة، وتطبيقا لقاعدة من قواعد العدالة هى "الغنم بالغرم"، فحيث أن أقارب الفرد هم المكلفون فى حياته بمعاونته عند الحاجة، فإنه من العدل أيضا أن يخلفوه على ماله ويستأثروا بميراثه، فهو تشجيع لهم على مساعدته^(٦).

كما تشمل القرابة أيضا، ما يعرف بالولاء، والمقصود بالولى هنا باعتباره صاحب إرث، مولى النعمة، أى المعتقد الذى أنعم على عبده بعقله فإنه يرث معتقه، وقد ثبت بقوله تعالى: "ولكل جعلنا موالى مما ترك

(١) آية رقم (٧) من سورة النساء.

(٢) آيتا رقم (٧٥)، (٦) من سورتي الأنفال والأحزاب.

(٣) آية رقم (١٢) من سورة النساء.

(٤) سنن الدار قطنى: ج ٤، كتاب الفرائض، ص ٧١. سنن ابن ماجه: ج ٢، كتاب الفرائض، باب ميراث العصبه، ص ٩١٥.

(٥) سنن البيهقي: ج ٦، كتاب الفرائض، باب العصبه، ص ٢٣٨.

(٦) سيد قطب: ظلال القرآن، مجلد ١، ج ٤، ص ٥٨٦ - ٥٨٧. محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٢٤٥.

الودان والأقربون" (١)، فقد قيل في، ولكل جعلنا موالى، أى عصبه، لقوله (ص): "ما أبقت السهام فلأولى عصبه ذكر" ومن العصبات، المولى الأعلى (٢) عند أكثر العلماء، دون الأسفل، المعتق (٣).

كما يشمل الولى، العبد ويصير له من ثم حق فى إرث معتقه (٤) إن مات عن مال ولا وارث له يستغرق نصيبه كل التركة، ولم يكن المتوفى أوصى منها بشيء (٥)، وقد ثبت حقه فى إرث معتقه بما ورد عن ابن عباس (ض) قال: "مات رجل على عهد الرسول (ص) ولم يدع له وارثا إلا عبدا هو أعتقه فدفع النبى (ص) ميراثه إليه" (٦).

وبذلك ثبت حق كل من المعتق والمعتق فى إرث الآخر.

والجدير بالذكر، أن القرابة التى عدها الإسلام سببا وحيدا لاستحقاق الميراث هى القرابة على إطلاقها، بلا تمييز بين رجل وامرأة، أو بين رجل كبير وطفل صغير ما دام قد توفر فيهم شرط القرابة.

وكانوا فى صدر الإسلام يتوارثون بالهجرة والمواخاة فى الدين، حتى نزل قوله تعالى: "وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله"

(١) آية رقم (٣٣) من سورة النساء.

(٢) وقيل فى سبب ذلك، لأن المفهوم فى حق المعتق أنه المنعم على المعتق كالموجد له فاستحق ميراثه لهذا المعنى. انظر تفسير القرطبي: ج ٢، ص ١٧٣٧.

(٣) الجدير بالذكر أن رأى الجمهور قد خالف ذلك، وأنكر حق الميراث لولى النعمة لأن الميراث يسئلزم القرابة، ولا قرابة فى حالة الولاء، تفسير القرطبي: ج ٢، ص ١٧٣٧.

(٤) وقيل فى سبب ميراثه لمعتقه لأنه إذا أمكن إثبات الميراث للمعتق على تقدير أنه كان كالموجد له فهو شبيه بالأب والمولى الأسفل شبيه بالابن، وذلك يقتضى التسوية بينهما فى الميراث. انظر تفسير القرطبي: ج ٢، ص ١٧٣٧.

(٥) وأنكر البعض ميراث العبد أو الأمة من مولاة لأنه لا يوجد ما يستدعى أحقيته فى مال معتقه، تفسير القرطبي: ج ٢، ص ١٧٣٧.

(٦) سنن ابن ماجه: ج ٢، كتاب الفرائض، باب من لا وارث له، ص ٩١٥.

فرجعوا عنه^(١)، وبذلك اعتد الإسلام بالقرابة وأفردها وحدها بالحق فى الميراث، وألغى ما عداها من الأسباب التى أقرها العرب لاستحقاق الميراث، كما يلى:

ثانيا : التبنى: وكان معروفا عند العرب قبل الإسلام، اقتضاه طلب الحماية فى مجتمع يغلب عليه الغزو، والحق فيه للقوى^(٢)، وكان سببا من أسباب الميراث عندهم كقرابة النسب، فيرث الابن من التبنى ما يرثه الابن من النسب^(٣).

أما الإسلام، فقد حرم التبنى، ومن ثم فقد أبطله كسبب لاستحقاق الميراث.

ثالثا : ولاء الموالاة أو الحلف: فرضت طبيعة الحياة البدوية لدى العرب، استجداء القرابات وخلق المؤازرات بين بعضهم تأمينا لأنفسهم ضد ما قد يتعرضون له من إغارات أو اعتداءات.

ومن صور هذه المؤازرات كان الولاء أو الحلف، الذى بمقتضاه يتحالف رجلان أمام الناس على المناصرة والمؤازرة فى حياتهما، وأن يتوارثا بعد مماتهما. وينعقد الولاء بأن يقول كل منهما للآخر: "دمى دمك وهدمى هدمك وترثنى وأرثك وتطلب بى وأطلب بك" وبذلك يصير لكل

(١) تفسير القرطبي، ج ٦، ص ٥٢٠٦. تفسير ابن كثير: ج ٣، ص ٤٦٩. تفسير الطبري: ج ٢١، ص ٧٧، ج ١٠، ص ٤١. سيد قطب: فى ظلال القرآن، مجلده، ج ٢١، ص ٢٨٢٦ وما بعدها. الألوسى: روح المعانى، ج ٢١، ص ١٥٣. صحيح البخارى: مجلد ٣، ج ٨، كتاب الفرائض، باب ذوى الأرحام، ص ١٩٠ - ١٩١. الشوكانى: نيل الأوطار، ج ٦، كتاب الفرائض، ص ١٨١ - ١٨٢.

(٢) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) تفسير الطبري: ج ٥، ص ٣٥. د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٥، ص ٥٥٩. أحمد أبو الفتوح: المختارات الفتحية، ص ٩. د. عبد المجيد مطلوب: أحكام الميراث والوصية، المرجع السابق، ص ١٦. د. محمد على محجوب: المدخل لدراسة التشريع الإسلامى والنظريات العامة فى المعاملات، ١٩٨٩، ص ١٠١. د. سلام زناتى: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ص ٢٠٣. ونظم العرب القبلية المعاصرة، ص ١٦٣.

منهما نفس حقوق الآخر والتزاماته في مواجهة صاحبه، وكان الميراث من الحقوق التي يمنحها هذا التحالف فيرث كل من الحليقين صاحبه بعد الوفاة^(١).

ولهذا كان الولاء عندهم سببا من أسباب الميراث، إذ به يصير الحليف بمنزلة القريب من حليفه.

فلما جاء الإسلام، سئل الرسول (ص) عن الحلف فقال: لا حلف في الإسلام، وأيما حلف في الجاهلية لم يزد الإسلام إلا شدة^(٢)، أى أبطل الحلف كسبب لاستحقاق الميراث.

المطلب الثانى

أثر الإسلام فى موانع الميراث عند العرب

لما كانت علة استحقاق الميراث عند العرب، هى قدرة الوارث على حمل السلاح وقتال العدو، فإن موانع الميراث عندهم كانت هى موانع القدرة على القتال وحمل السلاح، ولا يمنع هذه المقدرة إلا شيئان هما، الأنوثة، وصغر السن وكبره، ومن ثم كانا مانعين للميراث عند العرب قبل الإسلام.

(١) تفسير الطبرى: ج ٥، ص ٣٤ وما بعدها. الألوسى: روح المعاني، ج ٥، ص ٢٢. تفسير القرطبي: ج ٢، ص ١٧٣٦. محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى، ص ٥٩. ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ٨٣ - ٨٤. أحمد أبو الفتح، المختارات الفتحية، ص ٩. د. جواد على: المفصل فى تاريخ العوب، ج ٥، ص ٥٦٧. د. عبد المجيد مطلوب: أحكام الميراث والوصية، ص ١٦. د. سلام زناتى: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ص ٢٠٤. صبحى المحمصانى، الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٦٩ - ٧٠.

(٢) سنن أبى داود: ج ٣، كتاب الفرائض، باب فى الحلف، ص ١٢٩.

أولاً : الأثوثة: أدت طبيعة المرأة وطبيعة تكوينها إلى عجزها عن القيام بالشاق من الأعمال التي تستلزم قوة الجسم ورباطة الجأش . ومن ثم تجنبت المرأة مشاق الحروب ومناوراتها واختص بها الرجال، ومن ثم اختصوا وحدهم بالحق في الميراث عند العرب آنذاك، - روى عن ابن عباس (ض) أنه قال: "لما نزلت آية الفرائض التي فرض الله فيها ما فرض للولد "الذكر والأنثى" والأبوين، كرهها الناس أو بعضهم، وقالوا: نعطي المرأة الربع والثلث، ونعطي الابنة النصف ويعطى الغلام الصغير وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة، اسكتوا عن هذا الحديث، لعل رسول الله (ص) ينسأه أو نقول له فيغيره، فقال بعضهم: يا رسول الله، أنعطي الجارية نصف ما ترك أبوها وليست تترك الفرس ولا تقاتل القوم، ونعطي الصبي الميراث وليس يغنى شيئاً، وكانوا يفعلون ذلك في الجاهلية لا يعطون الميراث إلا من قاتل ويعطونه الأكبر فالأكبر^(١) .

ويرى بعض الفقهاء^(٢) أن هناك روايات يفهم منها أن بعض النساء في الجاهلية قد ورثن أزواجهن وذوي قرباهن، ومن ثم لم يكن حرمان المرأة من الميراث سنة عامة عند جميع القبائل بل كانت عند البعض منهم دون البعض^(٣) .

ثانياً : صغر السن وكبره: الطفل الصغير وكذلك الشيخ الكبير شأنهما شأن المرأة في ضعفهما وعجزهما عن القدرة على حمل السلاح والاشتراك في الحروب، ومن ثم لم يجد قومهما آنذاك داعياً لإشراكهما في

(١) تفسير الطبري، ج ٤، ص ١٨٥ - ١٨٦. سيد قطب: ظلال القرآن، مجلد ١، ص ٥٩٠.

(٢) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب، ج ٥، ص ٥٦٣.

(٣) انظر أيضاً في ذلك: د. سلام زنتي: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ص ٢٠٨. سيد قطب: ظلال القرآن، مجلد ١، ج ٤، ص ٥٨٦.

ويذكر أن أول من أعطى البنات نصيبها من الميراث في الجاهلية، هو "ذو المجاهد عامر بن جشم" فقد ورث ماله لولده فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين . خير الدين الزركلي: الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨٦، مجلد ٣، ص ٢٥٠. أبو جعفر محمد بن حبيب: المحبر، ص ٢٣٦، ٣٢٤.

الميراث، لأنهما كما قالوا: "لا يغنوا شيئاً" ومن ثم حرم الصبي الصغير من الميراث، ونفس العلة لدى الشيخ الفانى .

أما فى الإسلام، فلا عبرة بهذه الأمور لاعتبارها موانعاً من استحقاق الميراث، ونظراً لأنه لم يعرف سبباً له سوى القرابة، فإن موانعه فيه هى ما يؤثر على هذه القرابة كأن يوهن صلتها أو يقطع أسبابها، وهى فى الإسلام أحد الأمور الآتية:

أولاً : اختلاف الدين: المانع الأول للميراث، هو اختلاف الدين بين الوارث والمورث فلا يرث أحدهما الآخر متى كان أحدهما مسلماً، ومهما كانت صلة القرابة بينهما .

وقد أجمع أهل العلم وجمهور الفقهاء على منع الميراث بين كل كافر ومسلم^(١) . لما روى عنه (ص) أنه قال: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم"^(٢) . كما روى عنه أيضاً أنه قال: "لا يتوارث أهل ملتين شتى"^(٣) .

وقد ذهب البعض إلى أنه وإن كان الكافر لا يرث المسلم إلا أن المسلم يرث الكافر^(٤) . وذلك استناداً إلى أحاديث نبوية منها: ما روى عنه

(١) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ١٦٥ - ١٦٦. الشوكانى: نيل الأوطار، ج ٦، كتاب الفرائض، ص ١٩٣. أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحى: موطأ الإمام مالك، رواية محمد بن الحسن الشيبانى، دار تعلم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ٢٥٥.

(٢) سنن أبى داود: ج ٣، كتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر، ص ١٢٥. صحيح البخارى: مجلد ٣، ج ٨، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، ص ١٩٤. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب الفرائض، ص ٥٩.

(٣) سنن أبى داود: ج ٣، كتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر، ص ١٢٥.

(٤) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ١٦٦. السيد سابق: فقه السنة، مجلد ٣، ص ٣٤٨. سنن الدارمى: ج ٢، كتاب الفرائض، باب فى ميراث أهل الشرك وأهل الإسلام، ص ٢٦٧.

(ص) أنه قال: الإسلام يزيد ولا ينقص فورث المسلم^(١)، كما روى عنه
(ص) أنه قال: "الإسلام يعلو ولا يعلى"^(٢).

ثانيا : القتل : أى قتل الوارث مورثه، فالقاتل لا يرث من قتله
مهما كانت صلة القرابة بينهما، لقوله (ص) فيما رواه عنه ابن عباس
(ض): من قتل قتيلا فإنه لا يرثه وإن لم يكن له وارث غيره . وفى
لفظ، وإن كان والده أو ولده^(٣) . ولقوله أيضا: "ليس لقاتل
ميراث"^(٤) . والقتل المانع من الميراث هو قتل العمد العدوان بلا خلاف
على ذلك^(٥).

وقد ذهب أكثر أهل العلم، إلى أن القاتل لا يرث حتى لو كان قتله
بطريق الخطأ، فالقتل مانع من الميراث مطلقا^(٦)، واستدلوا بعدد من
الأحاديث النبوية منها: ما روى عنه (ص) أنه قال: "أبما رجل قتل رجلا
أو امرأة عمدا أو خطأ فلا ميراث له منهما . وأبما امرأة قتلت رجلا أو
امراة عمدا أو خطأ فلا ميراث لها منهما"^(٧).

وذهب رأى إلى أن القتل الذى يمنع من الميراث هو العدوان . أما
القتل الذى لا مأثم فيه فإنه لا يمنع ميراث القاتل وذلك كقتل الصبى والنائم

(١) سنن أبى داود: ج ٣، كتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر، ص ١٢٦.

(٢) سنن الدار قطنى: المرجع السابق، ج ٣، كتاب النكاح، باب المهر، ص ٢٥٢.

(٣) سنن البيهقى: ج ٦، كتاب الفرائض، باب لا يرث القاتل، ص ٢٢٠.

(٤) سنن الدار قطنى: مجلد ٢، ج ٤، كتاب الفرائض، ص ٩٥ - ٩٦. سنن البيهقى: ج ٦،
كتاب الفرائض، باب لا يرث القاتل، ص ٢٢٠.

(٥) السيد سابق، فقه السنة، مجلد ٣، ص ٣٤٧. ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، المرجع
السابق، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ١٦١. الشوكانى: نيل الأوطار، ج ٦، كتاب الفرائض،
ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٦) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ١٦٢ - ١٦٣. السيد سابق:
فقه السنة، مجلد ٣، ص ٣٤٧ - ٣٤٨. الشوكانى: نيل الأوطار، ج ٦، كتاب الفرائض، ص
١٩٥.

(٧) سنن البيهقى: ج ٦، كتاب الفرائض، باب لا يرث القاتل، ص ٢٢٠.

والمجنون والساقط على غيره دون إرادته فقتله، فإنه يرث لأن قتله غير
أثم^(١).

وذهب رأى إلى أن قاتل الخطأ يرث من مال من قتله ولا يرث من
الدية^(٢).

والعلة من حرمان القاتل من الميراث أن الوارث يتعجل موت
مورثه فيبادر بقتله، فلو ورثه رغم ذلك لانتشر قتل الورثة لمورثيهم طمعا
في ثرواتهم فعمل القاتل بنقيض مقصوده.

ثالثا : الرق: يعد الرق مانعا من الميراث في الإسلام، فلا يرث العبد
ولا يورث، لا خلاف عند الفقهاء في ذلك، لأن العبد لا أهلية له للتملك،
فهو ملك لسيده، وكل ما يكسبه أو يؤول إليه ملك لسيده أيضا^(٣).

فإن كان الرقيق لا حق له فيما يكسبه بنفسه فكذلك لا حق له فيما
يؤول إليه عن طريق آخر كالميراث مثلا. كما أجمع على أن المملوك كما
لا يرث فإنه لا يورث أيضا إنما كل ما يملكه ملك لسيده، فإذا مات وله مال
فإنه يؤول لسيده وحده. فقد روى عنه (ص) أنه قال: "من باع عبدا وله مال
فماله للبائع إلا أن يشترطه السيد"^(٤).

واختلف الرأى في العبد المكاتب^(٥)، هل له حق في الميراث أم لا؟

(١) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ١٦٣.

(٢) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ١٦٢. الشوكاني: نيل
الأوطار، ج ٦، كتاب الفرائض، ص ١٩٥.

(٣) السيد سابق: فقه السنة، مجلد ٣، ص ٣٤٧. ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب
الفرائض، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٤) سنن أبي داود: ج ٤، كتاب العتق، باب فيمن أعتق عبدا وله مال، ص ٢٨. سنن ابن ماجه:
ج ٢، كتاب العتق، باب من أعتق عبدا وله مال، ص ٨٤٥.

(٥) المكاتب، هو من تعاقد مع سيده على أن يؤدي له قدرا معينا من المال، على أن يكون
حرا في مقابلة ذلك، وبهذا العقد يصير المكاتب حرا يدا فيكسب ويملك ما يحصل من المال
فيؤدي منه بدل الكتابة لسيده، ويبقى مملوكا رقبة حتى يتم الوفاء بما التزمه، فإن عجز عن =

فبالنسبة للعبد المكاتب الذى لا يملك قدر ما كاتب سيده على أدائه فهو عبد لا يرث ولا يورث^(١).

أما المكاتب الذى يملك قدر ما كاتب سيده عليه، هل يرث ويورث كالحر هناك رأيان:

الرأى الأول: يرى، أنه يرث بقدر ما أدى، أى يرث ويورث بقدر ما عتق منه^(٢).

الرأى الثانى: يرى، أنه لا يرث ولا يورث ولا يحجب، وإنما يبقى حكمه حكم العبد ما بقى عليه درهم مما كاتب عليه سيده^(٣).

وقد ذهب رأى، إلى أن العبد المكاتب الذى أدى قدرا مما كاتب عليه حكمه كحكم الحر فى جميع أحكامه، فهو يرث كالحر تماما^(٤).

هذه هى موانع الميراث فى الإسلام والتي يكفى أحدها لحرمان صاحبها من حقه فيه، وكما يبدو، فهى لا تفرق بين الناس حسب جنسهم، أو سنهم أو قدرتهم على أعمال معينة، بل الكل سواء فى الحرمان كما هم

= إيفاء البذل ولو كان قد أداه كله إلا درهما عاد إلى الرق الكامل وإن وفى البذل كله صار حرا يدا ورقبة. أحمد إبراهيم بك: التركة والحقوق المتعلقة بها، إعداد مستشار، واصل علاء الدين، ١٩٨٧، ص ٢٢٥.

(١) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ١٣١.

(٢) فى هذا الرأى وأدلته، انظر: ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ١٣٤. الشوكانى: نيل الأوطار، ج ٦، كتاب الفرائض، ص ١٩١. سنن أبى داود: ج ٤، كتاب الديات، باب فى دية المكاتب، ص ١٩٣. سنن البيهقى: ج ١٠، كتاب المكاتب، باب ما جاء فى المكاتب يصيب حدا أو ميراثا أو يقتل، ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

(٣) فى هذا الرأى وأدلته، انظر: الشوكانى: نيل الأوطار، ج ٦، كتاب الفرائض، ص ١٩١. ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ١٣١. سنن الدارمى: ج ٢، كتاب الفرائض، باب المكاتب، ص ٢٦٨. سنن أبى داود: ج ٤، كتاب العتق، باب فى المكاتب يؤدى بعض كتابته فيعجز أو يموت، ص ١٩.

(٤) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ١٣٤.

سواء فى الاستحقاق، فقد يكون القاتل مثلاً، رجلاً أو امرأة، والرقيق صغيراً أو كبيراً، والكافر، قوياً قادراً على حمل السلاح وخوض المعارك أو عاجزاً ضعيفاً، وفى جميع الحالات، لا يتغير الحكم.

وتدور هذه الموانع أيضاً، حول اعتبار الميراث حقاً إلهياً لا دخل للفرد فيه، فهو يخرج من ذمة المورث رغماً عنه، ويدخل ذمة السوارث دون إرادته أو اختياره، ومن ثم يكون المانع منه ما يراه الشارع مانعاً من هذا الحق الإلهى.

المطلب الثالث

أثر الإسلام فى أصحاب الحق فى الميراث وترتيبهم عند العرب

اعتبر العرب قرابة النسب حقيقة أو حكماً أهم أسباب الميراث. ومن ثم جاء ترتيبهم فى استحقاق الميراث بدرجة قرابتهم للمتوفى، فكان أبناء الميت فى الدرجة الأولى، باعتبار أن أبناء الفرد هم أقرب القرابات إليه، يستوى فى ذلك أن يكونوا من زوجة واحدة، أو عدد من الزوجات وسواء كان ابناً من الصلب أو ابناً بالتبني، فكلهم مقدمون فى الميراث على غيرهم من بقية الورثة، فإذا لم يكن للمتوفى ابن أو أبناء انتقلت التركة إلى أبيه لأنه ألصق الناس بالشخص بعد أبنائه فإن لم يكن له أب، كان الإخوة أحق بتركته، فهم أيضاً طرف مهم من عصبية الرجل ومن أقرب القرابات إليه، ثم يأتى الأعمام فى الدرجة التالية لهم، فهم يدلون للرجل من جهة الأب، ودرجة قرابتهم به قوية.

فكل هؤلاء يمثلون عصبية الرجل، ويستحقون ميراثه بهذا الترتيب^(١).

(١) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، المرجع السابق، ج ٥، ص ٥٦٢. محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى، المرجع السابق، ص ٥٨. د. سلام زنتانى: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص ٢٠٤. على بدوى: أبحاث فى تاريخ الشوائع، =

أما فى الإسلام فإن القرابة، هى سبب الميراث الوحيد، وقد حدد الشرع المستحقين للميراث من أقارب المتوفى رجالا ونساء، وهم:

من الرجال: الابن - ابن الابن وإن سفل - الأب - أب الأب وإن علا "الجد" - الأخ من كل جهة - ابن الأخ - العم - ابن العم - الزوج - مولى النعمة "المعتق".

من النساء: البنت - بنت الابن وإن سفلن - الأم - الجدة وإن علت - الأخت - الزوجة - مولاة النعمة (المعتقة)^(١).

وقد جاء ترتيبهم كما روى عنه (ص) أنه قال: "أقسموا المال بين أهل الفرائض على كتاب الله فما تركت الفرائض فلاولى رجل ذكر"^(٢)، أى عند توزيع تركة المتوفى • يبدأ أولا بأصحاب الفروض، أى أصحاب الأنصبة المقدرة من الشرع، وهم اثنا عشر • هم: الأب - الجد الصحيح وإن علا - الأخ لأم - الزوج - الزوجة - البنت - الأخت الشقيقة - الأخت لأب - الأخت لأم - بنت الابن - الأم - الجدة الصحيحة وإن علت^(٣).

فإن بقى شىء بعد أخذ أصحاب الفروض لأنصبتهم فإنه يكون للعصبة، يفضل منهم الأقرب إلى الميت على الأبعد، فإن اشتركوا فى

= بحث بمجلة القانون والاقتصاد، سابق الإشارة إليه، ص ٣٣١. د. عادل بسيونى: التقاليد العرفية، المرجع السابق، ص ٧٩.

(١) تفسير القرطبى: المرجع السابق، ج ٢، ص ١٦٣١. ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، المرجع السابق، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ٤، ٦٢.

(٢) سنن أبى داود: المرجع السابق، ج ٣، كتاب الفرائض، ص ١٢٢. صحيح البخارى: مجلد ٣، ج ٨، كتاب الفرائض، ص ١٨٨ وما بعدها. صحيح مسلم: مجلد ٣، ج ٥، كتاب الفرائض، ص ٥٩ - ٦٠.

(٣) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ٦. السيد سابق: فقه السنة، مجلد ٣، ص ٣٤٩. د. عبد المجيد مطلوب: أحكام الميراث والوصية، المرجع السابق، ص ٧٥.

درجة قرابة واحدة تساووا فى أنصبتهم من هذا الباقي^(١) وأقسام العصبية هى:

١ - عصبية نسبية وهى ثلاثة أصناف :

أ - عصبية بالنفس "وهو كل ذكر لا يدخل فى نسبته إلى الميت أنثى".

ب - عصبية بالغير "وهى الأنثى المنفردة التى يكون فرضها النصف أو المجتمععة مع أخت أو أكثر ويكون فرضهما الثلثين". فإذا كان معها أو معهن أخ كانوا عصبية بأخيهم.

ج - عصبية مع الغير، وهى كل أنثى تحتاج لتعصيبها إلى أنثى أخرى.

٢ - عصبية سببية :

العاصب السببى، هو المولى المعتقد إن وجد، فإن لم يوجد يؤول الميراث لعصبته من الذكور^(٢).

وقد أضاف الفقه مسترشدا بالكتاب والسنة، حالات أخرى قد تعرض فى الميراث، فى الفرضين الآتيين:

١ - إذا توفى شخص وله صاحب فرض، وبقي فائض من التركة بعد إعطائه نصيبه، ولا يوجد عاصب، ذهب رأى المختار إلى رد الباقي على جميع أصحاب الفروض ما عدا الزوجين والأب والجد^(٣).

(١) الشوكانى: نيل الأوطار، المرجع السابق، ج ٦، كتاب الفرائض، ص ١٧٠.

(٢) السيد سابق: فقه السنة، مجلد ٣، ص ٣٥٨.

(٣) قيل لا يرد على الزوجين لأن الرد يستحق بالرحم وهما لا رحم لهما من حيث الزوجية، ولا يرد على الأب والجد، لأن الرد يكون فى حالة عدم وجود عاصب وكل من الأب والجد عاصب فيأخذ الباقي بالتعصيب لا بالرد. السيد سابق: فقه السنة: المرجع السابق، مجلد ٣، ص ٣٦٢.

٢ - إذا توفى شخص وترك مالا ولم يكن له وارث ذو فرض أو عصبه . ذهب رأى: إلى توريث ذوى الأرحام، وهم أقارب المتوفى الذين ليسوا أصحاب فروض أو عصبه^(١)، ويقدم بعضهم على بعض تبعا لدرجة قرابته من الميت "وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض"^(٢).

وبذلك حدد الإسلام أصحاب الحق في تركه المتوفى معتبرا شيئا واحدا هو قرابة الوارث للمورث، وحدد درجة كل منهم في استحقاقه على حسب درجة هذه القرابة.

المطلب الرابع

أثر الإسلام في أنصبة الورثة عند العرب

لم ترد أية روايات أو توجد أية دلائل على أن الميراث عند العرب قبل الإسلام كانت له قواعد تنظم توزيعه على مستحقيه، إنما كانت الأعراف هي التي تحدد أنصبة معينة لكل وارث في التركة، ويبدو أنهم كانوا يمنحون أنصبة متساوية لكل الورثة من درجة قرابة واحدة للمتوفى، فيرث الأبناء المستحقون للميراث حصصا متساوية لكل فرد منهم دون تمييز، وكذلك بقية القرابات من المستحقين في الدرجة الواحدة، سواء كانوا إخوة أو أعماما . إنما اقتضت علة الميراث عندهم "القدرة على القتال وملاقاة العدو" أن يميز الابن الأكبر عن بقية إخوته الذين يشاركونه الميراث ويستأثر بحصة أكبر منهم . وهو ما عرف بامتياز البكورة^(٣) باعتباره أقدرهم على حمل السلاح

(١) السيد سابق: فقه السنة، مجلد ٣، ص ٣٦٢ وما بعدها . ابن قدامة: المغنى والشرح .

الكبير: ج ٧، كتاب الفرائض، ص ٨٢ وما بعدها .

(٢) آيتا: رقم (٧٥، ٦) من سورتي الأنفال والأحزاب .

(٣) د. سلام زنتاى: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص ٢٠٥ وما

بعدها . ونظم العرب القبلية، ص ١٧٤ وما بعدها . والإسلام والتقاليد القبلية فى أفريقيا، ص

١٥٩ وما بعدها .

وأقواهم على القتال، وأسبقهم للدفاع عن الأسرة وحمايتها، فقد ورد أنهم فى الجاهلية كانوا لا يعطون الميراث إلا من قاتل ويعطونه الأكبر فالأكبر^(١).

تطبيقا لهذا، واعتبارا لهذا السبب فإن الأمر كان يراعى أيضا فى كل فئات الورثة، سواء كانوا إخوة أو أعماما "فى حالة استحقاقهم للميراث" فيميز الأخ الأكبر عن سائر الإخوة وكذلك العم الأكبر عن بقية أعمام المتوفى، ويكون التمييز حسبما يقرره عرف القبيلة أو تقاليد الأسرة.

أما الإسلام فإنه قد وضع نظاما للميراث يعطى كل فرد حقه فى تركة المتوفى دون ظلم أو محاباة ويضمن التوزيع العادل، وعدم قصر مال المتوفى على شخص أو أشخاص بعينهم وقد بين الله نصيب كل فرد فى الآيات الآتية:

"يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين، فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك، وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأُمه الثلث فإن كان له إخوة فلأُمه السدس من بعد وصية يوصى بها أو دين، ءاباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما حكيما . ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين . ولهـن الربع مما تركن إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركن من بعد وصية توصون بها أو دين وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حكيم"^(٢). " يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك، وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا

(١) تفسير الطبرى: المرجع السابق، ج ٤، ص ١٨٦. سيد قطب: فى ظلال القرآن: مجلد ١، ج

٤، ص ٥٩٠.

(٢) آيتا رقم (١١، ١٢) من سورة النساء.

اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين^(١). وبالتالي تحدد نصيب كل وارث كما يلي:

أولاً: ميراث أصحاب الفروض: وهم أصحاب الأنصبة المقدرة شرعاً، وهم (الأب - الأم - البنت الصليبية - بنت الابن - الزوج - الزوجة - الأخت الشقيقة - الأخوات لأب - الأخ لأم - الجد - الجدة).

وبالنسبة لميراث كل من الجد والجدة، فقد ثبت ميراثهما بالسنة النبوية، فبالنسبة للجد، ورد أن رجلاً أتى النبي (ص) يسأله عن ميراثه من ابن ابنه، فقال (ص): "لك السدس، فلما أدبر دعاه فقال لك سدس آخر، فلما أدبر دعاه، فقال: إن السدس الآخر طعمة".

قال قتادة: فلا يدرون أى شيء ورثه. وقال: أقل شيء ورث الجد السدس^(٢).

وبالنسبة للجدة، روى أنه، جاءت الجدة إلى أبي بكر (ض) تسأله ميراثها... فقال بعض الصحابة: حضرنا الرسول (ص) أعطاهما السدس، فأنفذه لها أبو بكر، ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر بن الخطاب (ض) تسأله ميراثها، فقال: هو ذلك السدس فإن اجتمعتما فيه فهو بينكما وأيتكما خلت به فهو لها^(٣). وعنه (ص) أنه جعل للجدة السدس إذا لم يكن دونها أم^(٤).

(١) آية رقم (١٧٦) من سورة النساء.

(٢) سنن أبي داود: ج ٣، كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الجد، ص ١٢٢. ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ٦٣، ٦٤. الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٦، كتاب الفرائض، ص ١٧٦.

(٣) سنن أبي داود: ج ٣، كتاب الفرائض، باب في الجدة، ص ١٢١ - ١٢٢. ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ٥٢ - ٥٣. الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٦، كتاب الفرائض، ص ١٧٥.

(٤) سنن أبي داود: ج ٣، كتاب الفرائض، باب في الجدة، ص ١٢١ - ١٢٢. ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٧، كتاب الفرائض، ص ٥٢ - ٥٣. الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٦، كتاب الفرائض، ص ١٧٥.

ثانيا : ميراث العصبية ^(١) : ثبت ميراث العصبية، بما روى عنه (ص) : "ألقوا الفرائض بأهلها فما بقى فلاولى رجل ذكر" ، والعصبية لم يتحدد لميراثهم سهم معين إنما يرثون بعد أصحاب الفروض، فإن استغرقت الفروض كل التركة فلا شىء لهم ، على حين يستأثرون بها إن لم يوجد صاحب فرض، والعصبية هم :

الابن، ابن الابن وإن نزل، الأب، أب الأب وإن علا، الأخ، ابن الأخ "الشقيق أو لأب"، العم، ابن العم .

وقد ذكر الفقهاء طريقة توريثهم كما يلى : "أن التقديم فيهم يكون بالجهة، فإن اتحدت فبالدرجة فإن تساوت فبالقوة، فإن اتحدت فى الجهة والدرجة والقوة استحقوا على السواء ووزعت التركة بينهم على عددهم ^(٢) .

أى أن توريث العصبية هنا يكون بتقديم البنوة على سائر العصبية، فإن لم يوجد انتقلت التركة أو ما بقى منها بعد أصحاب الفروض إلى الأبوة، فإن لم يوجد أحد من الأبوة انتقلت التركة أو ما بقى منها بعد أصحاب الفروض إلى الإخوة "الأشقاء أو لأب" وأبناء الإخوة "الأشقاء أو لأب"، فإن لم يوجد أحد منهم انتقلت التركة أو ما بقى منها بعد أصحاب الفروض إلى جهة العمومة، على أن تقدم عمومة المتوفى على عمومة أبيه، وتقدم عمومة أبيه على عمومة جده، فإذا تساوت جهة ودرجة قرابتهم للميت ورثوا بالتساوى على عددهم .

خلاصة أثر الإسلام فى نظام الميراث عند عرب الجاهلية :

بينما ما كان عليه الميراث عند عرب الجاهلية، وكذلك ما أحدثه الإسلام فيه من أثر وصل إلى درجة الإلغاء الكلى لهذا النظام وإحلال الميراث الإسلامى محله .

^(١) والمقصود بها هنا، العصبية بالنفس، لأن توريث العصبية بالغير والعصبية مع الغير سبق

ذكره مع ميراث أصحاب الفروض .

^(٢) السيد سابق: فقه السنة، مجلد ٣، ص ٣٥٨ .

وقد شمل هذا الإلغاء جميع نواحي الميراث ابتداء من أسبابه وختى أنصبة الورثة .

فقد ألغى كل أسبابه التى اعتد بها عرب الجاهلية كقرابة النسب من الذكور وحدهم، والتبني والحلف، وأحل محله القرابة من النسب والصهر للذكور والإناث على السواء .

كما ألغى كل موانعه التى ابتدعوها، كالأنوثة وكبر السن أو صغره، ووضع موانع أخرى جديدة، هى كل ما ينال من القرابة "سببه الوحيد" كالقتل واختلاف الدين والرق .

ثم حدد أصحاب الحق فيه ورتب درجاتهم فى هذا الحق وقسمهم لطوائف ثلاث حسب أحقيتهم وهم، أصحاب الفروض، العصبة، ذوا الأرحام، وكان قبل ذلك لا يتمتع به إلا فئة واحدة من طائفة أصحاب الفروض، إما الأبناء أو الأب، أو الإخوة، أو الأعمام، وكل فئة تحجب من يليها .

كما حدد نصيب كل وارث، حسما للخلاف وقطعا للمنازعات .

ولم يجعل ذلك عرفا يحسن اتباعه، إنما هو فرض وواجب وليس لأحد أن يشارك بانتقاص فرض ذكر وحصة ثبتت أو زيادة نصيب تقرر وسهم تحدد، لقوله تعالى: "قريضة من الله" وهو ما لم يكن معروفا أيضا قبل الإسلام، بل تساوت الأنصبة إلا ما عرف بامتياز البكورة على ما أوضحنا، كما كان ميراثهم أقرب إلى التقاليد العرفية منه إلى القواعد الملزمة، وجالبا للظلم أكثر منه محققا للعدالة مما خلع عنه طابع الثبات والاستقرار وحرمه من شعور الأفراد نحوه بالإلزام^(١) .

(١) يدل على ذلك، سؤال الناس وتظلمهم للرسول (ص) من حالات الإرث والتى على أثرها نزلت آيات المواريث، كما رأينا .

الفصل الثانى

أثر المسيحية فى قانون الأشخاص الرومانى

تمهيد وتقسيم :

الشخص فى نظر القانون، هو كل من كان أهلا لاكتساب الحقوق والتحمل بالالتزامات، غير أن القانون الرومانى لم يفرض فى منح الشخصية القانونية إلى هذا الحد، إنما اشترط لمنحها توافر عناصر ثلاثة، بدونها أو بدون إحداها لا يتمتع الفرد بالشخصية القانونية فى القانون الرومانى، ومن ثم لا يتمتع بحقوق الشخص فى القانون، وهذه العناصر هى:

- أن يكون الشخص متمتعاً بالحرية الكاملة.
- أن يكون مواطناً رومانياً أى يحمل الجنسية الرومانية.
- أن يكون رب أسرة، أى شخصاً مستقلاً بحقوقه وغير خاضع لسلطة غيره Suijuris .

إذا توافرت هذه العناصر فى الفرد، عد شخصاً فى نظر القانون الرومانى له حقوق وعليه التزامات.

ويعد قانون الأشخاص، المجال الذى لعبت فيه المسيحية دوراً ملحوظاً ومؤثراً بالمقارنة بقانون الأموال، سواء فيما يتعلق بحالة الحرية للأشخاص أو ما يتعلق بحالتهم العائلية وهو نظام الأسرة بما تشمله من موضوعات.

وسنعرض فى هذا الفصل لهذين الموضوعين، لبيان أثرها، وذلك فى مبحثين على التوالى:

- المبحث الأول: أثر المسيحية فى نظام الرق عند الرومان .
- المبحث الثانى: أثر المسيحية فى نظام الأسرة عند الرومان .

المبحث الأول

أثر المسيحية فى نظام الرق L'esclavage عند الرومان

كان الرق نظاما أساسيا وهاما فى حياة الشعوب القديمة بما فيها الشعب الرومانى، إذ كان يمثل جزءا هاما من موارده الاقتصادية وحياته الاجتماعية، لا سيما وأن الإمبراطورية الرومانية كانت تعتبر كل من لا يحمل الجنسية الرومانية رقيقا فى قانونها.

ولم يحظ الرق فى المسيحية رغم انتشاره فى روما بعلاج نهائى، بل اكتفت بطلب الرحمة له، وحسن معاملته، وتحريم القسوة عليه، كما توسعت فى طرق العتق وأسبابه، لكن ظل الرق وضعاً شرعياً مسلماً به حتى فى قانون جستنيان، ولم يشر قانون إلى ضرورة العتق.

جاء على لسان بولس فى إحدى رسالاته: "أيها العبيد أطيعوا فى كل شئ سادتكم، وكل ما فعلتم فاعملوا من القلب كما للرب، ليس للناس، عالمين أنكم من الرب ستأخذون جزاء الميراث، أيها السادة، قدموا للعبيد العدل والمساواة عالمين أن لكم أيضا سيديا فى السموات"^(١).

ومن مثل هذه الأقوال لهذا الرسول وغيرها^(٢) بدأ أثر المسيحية فى نواح عديدة، منها: الأمر بحسن معاملة الرقيق، وترتيب بعض الآثار على صلة القرابة بين الأرقاء، والتوسع فى طرق العتق وأسبابه.

فعن حسن معاملة الرقيق، اعترف للرقيق بالحرية الدينية، أى يستطيع الرقيق أن يعتنق ديانة غير ديانة سيده. ورد فى مدونة جستنيان: "لكن اليوم لم يعد جائزا لأحد من رعايانا أن يقسو فى معاملة عبيده قسوة زائدة بلا سبب شرعى فإن مرسوم الإمبراطور أنطونين قاض بأن من يقتل عبده بلا سبب يعاقب عقاب من يقتل عبد غيره، وهناك مرسوم آخر

(١) رسالة بولس إلى أهل كولوس، ٣ : ١١ - ٤ : ١ - ١٦.

(٢) كقولته فى رسالته إلى أهل أفسس، ٦ : ١ - ١٤، وإلى أهل تيطس، ٢ : ٤ - ٣ : ٥،

وقول بطرس فى رسالته الأولى، ٢ : ١٢ - ٢٣.

يعاقب الأسياد على مجرد قسوتهم البالغة، حيث استشاروه في شأن الأرقاء الذين يقصدون إلى أحد المعابد المقدسة ليتخذوا فيه ملجأ لهم، أو إلى أحد تماثيل الأمراء مستجيرين به، فقرر أنه متى بلغت شدة الأسياد فى معاملة عبيدهم درجة لا تطاق وجب بيع هؤلاء العبيد بالثمن المناسب وإعطاء الثمن إلى الملاك، وهذا قرار صائب^(١).

وبالنسبة لترتيب بعض الآثار على صلة القرابة بين الأرقاء: فقد اعترف القانون ببعض آثار لصلة القرابة بين الأرقاء، كتحريم الزواج بين بعض الأقرباء منهم، ومنع تفريق الأسر الرقيقة، كتفريق الأطفال عن والديهم، أو الزوج عن زوجته، أى أن الحقوق الإنسانية للأحرار أصبحت مسلما بها للعبيد^(٢)، وكاعتبارها سببا من أسباب الميراث بعد العتق^(٣) بعد أن كان القانون القديم لا يرتب عليها أثرا، فقد ورد فى مدونة جستينيان: "حدثنا عاطفتنا الإنسانية على تقرير القاعدة الآتية: فى حالة الرجل الرقيق الذى يولد له ولد واحد أو عدة أولاد من امرأة حرة أو رقيقة، والأمة التى يكون لها من رجل حر أو رقيق أولاد من أى الجنسين الذكور والإناث إذا صار تحرير الأب والأم والأولاد الذين ولدتهم أمهم وهى رقيقة، أو صار تحرير الأب فى صورة ما إذا كان الأولاد قد ولدتهم أمهم وهى حرة، فإن جميع الأولاد المذكورين يكونون مستحقين لميراث أبويهم، ولا محل هنا لحق موالى العتاقة، على أن أهليتهم للإرث هذه لا تكون مقصورة على ميراث أبيهم وأمهم بل إنا جعلنا لهم أيضا بالنص الصريح، أن يتوارثوا فيما بينهم، بلا تمييز بين من ولدوا منهم فى الرق وأعتقوا بعد ولادتهم وبين من حملت بهم أمهاتهم بعد إعتاق أبويهم، وسواء أكانوا أشقاء أو لأب فقط أو لأم فقط

(١) ترجمة: عبد العزيز فهمى باشا: مدونة جستينيان فى الفقه الرومانى، عالم الكتب، بيروت،

١٩٤٦، ١ - ٨ - ٢.

M. Gaudemet, Op. Cit., P. 19.

(2) M. Gaudemet, Op. Cit., PP. 19 . 20.

Jean - François, Histoire, Op. Cit., P. 56.

(٣) د. محمد محسن البرازى: دروس فى الفقه الرومانى، الطبعة الثانية، ١٩٣٩، ج ١، ص

٧٧. د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ٢٥٦. على بدوى:

أبحاث التاريخ العام للقانون، المرجع السابق، ص ١٥٣.

فإننا سويننا حالهم فى هذا التوارث بحال الأولاد الآتين من نكاح شرعى تسوية تامة^(١).

أما عن التوسع فى طرق العتق وتيسير إجراءاته:

كان العتق يتم طبقا للقانون بطرق نص عليها، منها طريق الإحصاء أو التعداد Cens، وطريق الإقرار، وبالوصية Testament^(٢).

وتحت تأثير المسيحية استحدثت طريقة جديدة للعتق، وهى أن يتم العتق فى الكنائس بحضور الأساقفة Manu missio in ecclesia ويعد عملا من أعمال البر، فقد ورد فى مدونة جستنيان: "يحصل العتق بطرق متعددة، فيكون إما بالكنائس وفق المراسيم الإمبراطورية وإما ^(٣)...". كذلك يسرت إجراءاته، فقد ورد فى مدونة جستنيان: "جرى العرف بأن للأسياد أن يعتقوا عبيدهم فى كل زمان وفى كل مكان، فلم اعتراض الحاكم فى الطريق - والى مظلالم كان أو قنصلا أول أو والى إقليم - والتغريير لديه بالإعتاق ولو كان هذا الحاكم ذاهبا إلى التياترو أو إلى الحمام"^(٤).

أما أثر المسيحية فى التوسع فى أسباب العتق:

فقد كان القانون الرومانى يحوى حالات يتحرر فيها العبد من سيطرة سيده، وكثرت هذه الحالات، بتأثير المسيحية وابتداء من عهد قنسطنطين، فتقرر بعضها عقابا للسيد على سوء معاملته لعبده، كأن ينبذه لشيوخوته أو لمرضه، وتقرر البعض الآخر، مكافأة للرقيق على عمل قام به لمصلحة سيده أو للمصلحة العامة، كأن يدل على قاتل سيده أو على الجناة فى بعض الجرائم العامة، كما كان للرقيق قبل عصر جستنيان أن يكتسب الحرية بالتقادم بمضى عشرين عاما على تمتعه بحالة الحرية الفعلية متى كان يعتقد أنه حر، وكذلك العبد الذى يتبناه سيده ويصفه بأنه ابنه يصير حرا.

(١) مدونة جستنيان، ٣ - ٦ - ١٠.

(2) Giffard, Précis de droit Romain, tome premier Paris, 1934. PP. 188 - 191.

(٣) مدونة جستنيان، ١ - ٥ - ١.

(٤) مدونة جستنيان، ١ - ٥ - ٢.

كما شمل أثر المسيحية انتهاء حالة شبه الرقيق أو نصف الحر
Colonat ومنها:

١ - Colonus وهى حالة كانت تلحق الفرد فتقيد من حريته الفردية والاقتصادية، وبمقتضاها يلحق الفرد بقطعة الأرض التى يقوم بزراعتها ويرتبط بها ويتبعها، فلا تباع بغيره، كأنه صار عبدا لها، وإن كان لا يدخل فى ملكية غيره من الأفراد، ويسمى هو وأبناؤه عبيد الأرض Servusterrae .
ولكن كانت هذه الحالة تنتهى بعدة طرق، منها وتحت تأثير المسيحية، حالة ما إذا شغل الفرد الملحق بالأرض الزراعية منصب أسقف فى الكنيسة .

٢ - حالة المبارز الذى يتعهد بالعمل فى ألعاب السيرك لمنازلة ومبارزة الحيوانات المتوحشة كالأسود، فهم فى حكم الرقيق بالنسبة للمتعهدهم بالألعاب، ولكن بعد اعتناق قنسطنطين للمسيحية وتحت تأثيرها، حرم هذه الألعاب الوحشية^(١) .

ذلك ما أضفته المسيحية على نظام الرق فى القانون الرومانى من أثر، فهو وإن بدى أثر غير مباشر، إلا أنه لابد أن حالات العتق قد زادت وقتذاك، كما خفت قسوة الأسىاد فى معاملة من بقى فى قيد رقهم بعد اعتناق المسيحية، والرق وإن كان قد عولج كلية بعد ذلك إلا أن ذلك لم يحدث بواسطة الأباطرة المسيحيين^(٢) .

(1) Giffard, Op. Cit., P. 188 - 197.
Monier, Op. Cit., P. 103, P. 223.
Sherman, Op. Cit., P. 127, PP. 131 - 132.
Huvelin, Op. Cit., P. 109 - 110.

د. مصطفى سيد صقر: فلسفة وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٢٠٨ - ٢٠٩. د.
عمر ممدوح: القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ١٦١ - ١٦٩. د. البدر اوى، ود.
بدر: القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ١٨٧ - ١٩٣. د. محسن البرازى: دروس فى
الفقه الرومانى، ص ٩٠ وما بعدها. مدونة جستنيان: ١ - ١١ - ١٢. أحمد محمد غنيم:
تطور الفكر القانونى، دراسة تاريخية فى فلسفة القانون، ١٩٧٢، ص ٢٦ - ٢٧. د. عبد
المنعم البدر اوى: تاريخ القانون الرومانى، الطبعة الأولى، ١٩٤٩، ص ٢٣٦.

(2) Sherman, Op. Cit., P. 132.

المبحث الثانى

أثر المسيحية فى نظام الأسرة عند الرومان

تمهيد وتقسيم :

كانت الأسرة الرومانية تقوم على أساس السلطة الأبوية Patria Potestas وكان الابن ينسب إلى أسرة أبيه "قراية مدنية" ولا تربطه علاقة بأسرة أمه "القراية الطبيعية".

فالأسرة تتكون من رب الأسرة والأشخاص الأحرار الخاضعين لسلطته، وهم: فروعه من جهة الذكور ومن يعتبر فى حكمهم، سواء كانوا أبناء بالتبني أو زوجاته أو زوجات أبنائه المتزوجين بالسيادة. وكان له عليهم جميعا سلطة مطلقة لا حد لها.

وقد بدا أثر المسيحية واضحا فيما يتعلق بنظام الأسرة، سواء فيما يتعلق بنظامى الزواج والطلاق سببا تكوين الأسرة وتفريقها. وكذلك فيما يتعلق بالتبني والمواريث، وإن كان أثرا بسيطا. وأيضا نظامى منح البنوة الشرعية والسلطة الأبوية.

وسنتناول أثر المسيحية فى كل من هذه الأمور على حدة، كما يلى:

المطلب الأول: أثر المسيحية فى نظام الزواج عند الرومان.

المطلب الثانى: أثر المسيحية فى نظام التبني عند الرومان.

المطلب الثالث: أثر المسيحية فى نظام منح البنوة الشرعية عند الرومان.

المطلب الرابع: أثر المسيحية فى نظام السلطة الأبوية عند الرومان.

المطلب الخامس: أثر المسيحية فى نظام الطلاق عند الرومان.

المطلب السادس: أثر المسيحية فى نظام الميراث الرومانى.

المطلب الأول

أثر المسيحية فى نظام الزواج عند الرومان

الزواج الشرعى فى القانون الرومانى، هو ما يتم بين الرومانيين فقط، وطبقا لأحكام القانون المدنى Jus Civile.

ولم يعرف الرومان نظام تعدد الزوجات^(١) إنما عرفوا نوعين من الزواج هما: زواج السيادة Cum manu، والزواج بدون سيادة Sine manu اللذان كان يشترط لصحتهما، الرضا، والبلوغ، والأهلية، وتكلم عن هذين النوعين من الزواج لبيان أثر المسيحية فيهما:

أولا : الزواج مع السيادة Cum manu

وبمقتضاه تدخل الزوجة ضمن أسرة الزوج، وكان يتم بإحدى طرق ثلاث:

أ - طريق الزواج الدينى Confarreatio :

وكان يتم بتقديم قربان إلى الإله الأعظم Jupiter، وترتيل عبارات دينية معينة بحضور الزوجين أو من لهما السلطة عليهما إن كانا غير مستقلين بحقوقهما، وحضور عشرة شهود، والحبر الأعظم، وكاهن المعبد، وأن يكونا مولودين من مثل هذا الزواج ومتزوجين بنفس هذه الطريقة التى كانت قاصرة على الأشراف،

ب - طريقة الشراء Coemptio :

ويتم بنفس الطريقة التى تكتسب بها الملكية على الأشياء النفيسة وهى طريقة الإشهاد Mancipatio، فيشتري الزوج الزوجة بإجراءات

(١) مدونة جستنيان: ١ - ١٠ - ٦، ١ - ١٠ - ٧. د. البدراوى، د. بدر: مبادئ القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ٢٣٢ وما بعدها. د. عمر ممدوح: القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ١٩١ وما بعدها. د. توفيق حسن فرج: القانون الرومانى، الدار الجامعية للطباعة والنشر، ١٩٨٥، ص ١٩٠ وما بعدها. د. على جعفر: تاريخ القوانين والأشرائع، ص ٢٨٠ وما بعدها.

مماثلة لإجراءات الإشهاد مع تغيير ما يقتضيه هذا العقد من عبارات تدل عليه .

ج - طريقة المعاشرة Uaus :

وتتم بوضع اليد على الزوجة مدة معينة، فكان الرجل الذى يعاشر زوجته سنة كاملة دون انقطاع، يكتسب السيادة عليها، وتصبح زوجته وتدخل ضمن أعضاء أسرته . وقد تشابهت آثار الزواج مع السيادة تشابها كبيرا بآثار التبني، إذ تخضع بمقتضاه الزوجة لزوجها أو لرئيس الأسرة .

وقد حظيت الزوجة فى أسرة زوجها باحترام كبير، واعتبرت أما للأسرة كلها، واحتلت بذلك عدة مراكز قانونية، فقد احتلت مركز بنت الأسرة، فهى تعد بنتا بالنسبة لزوجها، ومركز الحفيدة، إذ تعد حفيدة بالنسبة لأبى زوجها، ومركز الأخت، فهى تعد أختا لأولادها، وحصلت بالتالى على كل الحقوق المتعلقة بهذه الحالات القانونية، فلها حق الميراث فى تركة زوجها، وتصبح قريبة قرابة عصب بالنسبة لأقارب زوجها وتعتسق ديانتهم، فى حين أن كل صلات قرابة العصب والديانة التسمى بينها وبين أسرتها الأصلية قد انقطعت وانتهت سلطة أبيها عليها، كما يصبح كل ما تملكه الزوجة من أموال داخلا فى الذمة المالية لرب أسرتها الجديد، وتدخل ملكية الزوج باسم المهر، وعادة ما كان رئيس الأسرة الجديد يمنح الزوجة أموالا معينة تخصص لنفقتها وتعوضها إلى حد ما حقوق الميراث التى فقدتها فى أموال أسرتها الأصلية، وإن كانت هذه الأموال الممنوحة لها بدورها تدخل أيضا الذمة المالية لزوجها أو لرب الأسرة الجديدة .

غير أن هذا النوع من الزواج قد بدأ فى التناقص منذ العهد الجمهورى وبالتدريج، فتحت تأثير المسيحية، ظهرت عداوة متزايدة تجاه الزواج بالسيادة، والذى تنتج عنه قطع الروابط التى تصل الزوجة بأسرتها الطبيعية وتوقعها تحت سلطة رئيس أسرة زوجها، حتى انتهت الطرق المختلفة له باختفاء طريقة تلو الأخرى .

فكان الزواج بالمعاشرة هو أول طريقة اختفت من طرق هذا الزواج، وانتهت تماما على أثر تعاليم المسيحية، وتلاه الزواج الدينى، إذ انتهت طريقته أيضا فى عصر الإمبراطورية السفلى باندثار الأديان الوثنية، واختفاء كبار الكهنة، كذلك اختفت طريقة الزواج بالشراء فى القرن الرابع الميلادى^(١) وباختفائه اختفى "زواج السيادة" بتأثير المسيحية.

ثانيا : الزواج بدون سيادة Sine manu :

وقد ظهر هذا النوع من الزواج فى وقت لاحق على معرفة زواج السيادة نتيجة تغير الأفكار وتحررها من الإجراءات الشكلية والدينية.

ويتم باتفاق الطرفين على قيام الزوجية بينهما دون حاجة لتوقفه على إجراءات يقوم بها رجال الدين أو الحكام القضائيون.

وعلى عكس زواج السيادة، فإن الزوجة هنا لا تدخل فى أسرة زوجها، إنما تظل تحت سلطة رئيس أسرتها هى، أو وصاية أقارب العصب، وترتقى قرابة الرحم لتتوطد الروابط بينها وبين أبنائها، فنشأ بينهما حق الإرث والنفقة.

ولا تخضع الزوجة فى هذا الزواج إلا بالالتزام بالأمانة تجاه زوجها والإخلاص له، وتأخذ المكانة الاجتماعية له، خاصة عندما يكون من فئة مجلس الشيوخ.

والمرأة فى الزواج بلا سيادة إن كانت لا تزال خاضعة لغيرها تظل تتملك لحساب رئيس أسرتها الطبيعية وتكون خاضعة لاختصاصه العائلى.

(1) Monier, Op. Cit., P. 282 - 285.

د. البدرائى، د. بدر: مبادئ القانون الرومانى، ص ٢٣٢ وما بعدها. د. عمر ممدوح: القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ١٩٦ وما بعدها. د. توفيق حسن فرج: القانون الرومانى، ص ١٩٥ وما بعدها. د. على جعفر: تاريخ القوانين والشرائع، ص ٢٨٠ وما بعدها.

أما إن كانت مستقلة بحقوقها فتظل مالكة لكل أموالها، والاستثناء الوحيد على ذلك، ما كانت تعطيه لزوجها باسم المهر .

ويمكنها أن تبرم التزامات مساعدة لوصيها، وتمتلك لنفسها أموالا جديدة معروفا مصدرها، فإن عجزت عن أن تبدى مصدرا شرعيا لهذه الأموال التي اكتسبتها أثناء الزواج، فإن الفقهاء قد أجازوا افتراض أن مصدر هذه الأموال، هو الزوج أو رئيس أسرته . وللزوجة هنا بعد زوال الوصاية على النساء حرية التصرف المطلق فيما تملك . غير أن منشورات الإمبراطور أغسطس جعلت لها عدم أهلية خاصة، فهي مثلا، لا تستطيع أن تضمن دين زوجها أو تعطى رهنا عقاريا على أمواله الخاصة لدائنيه، وترتبط بالتزامات لا تشتمل على أى خطورة .

ويستطيع الزوجان أن يعقدا بينهما تصرفات قانونية بعوض، على العكس فيما يتعلق بالتصرفات التي بلا عوض، فقد نظمتها قواعد مستقلة لصالح الزوجين . ففي البداية كان للزوجين أن يبرما الهبات بحرية، ولكن مؤخرا وفي منتصف القرن الأول قبل J.C، منع العرف ذلك منعاً مطلقاً خوفاً من أن يكون من حصل عليها قد حصل عليها تحت تأثير مارسه على الطرف الآخر (١) .

وقد بدأ أثر المسيحية فيه في الغطاء الآتية :

موانع الزواج: فتحت تأثير المسيحية، وجدت موانع جديدة للزواج زيادة على تلك التي كانت موجودة من قبل بتحريمه بين درجات معينة من القرابة والنسب، ومن هذه الموانع: زواج المحارم، كتحريم الزواج بين العم وابنة الأخ، والخال وابنة الأخت، والجمع بين الأختين في عصمة واحدة .

(1) Monier, Op. Cit., P. 288 – 290.

د. عمر ممدوح: القانون الروماني، المرجع السابق، ص ٢٠٠ وما بعدها، د. البدراوى،

د. بئر: القانون الروماني، المرجع السابق، ص ٢٣٦ وما بعدها .

كما حرم زواج المسيحيين من اليهود، والوثنيين لاختلاف الدين، كذلك حرم الزواج بين المرأة ومن تولى تعميدها، لأنه يعتبر أباً روحياً لها، وزواج الوصى أو ابنه ممن تقع تحت وصايته.

ورد في مدونة جستنيان: "لا يجوز للوصى أن يتزوج محجورته ما لم يكن والد هذه الصبية قد باشر بنفسه خطبة نكاحها أو يكن أبدي في وصيته رغبته في زواجها"^(١). كما حرم على الزناة الزواج مرة أخرى، غير أن جستنيان أجاز للزاني الزواج بعد وفاة زوجته بشرط ألا يتزوج بشريكته في الزنا.

كما يحرم على عضو مجلس الشيوخ Senatorès أن يتزوج من امرأة ساقطة أو سيئة السمعة. ورد في مدونة جستنيان: "نصت شريعة جوليا على تحريم زواج أعضاء مجلس الشيوخ Senatorès بامرأة معتقة أو بمن أبوها ممثل في الكوميديا"^(٢). كما حرمت معاشرة المرأة الحرة لأحد عبيدها.

وإذا عقد زواج في أى من هذه الحالات الممنوعة يعتبر زناً ويتعرض مرتكبوه لعقوبة قاسية^(٣)، فمثلاً كان الزواج بالمحارم محرماً في القانون الرومانى القديم وإذا وقع يعاقب عليه بالإعدام، ثم استبدلت هذه العقوبة بالنفى في العصر العلمى للقانون الرومانى، ثم وتحت تأثير

(١) مدونة جستنيان: ١ - ١٠ - ١١.

(٢) مدونة جستنيان: ١ - ١٠ - ١١.

(3) Cuqu. Op. Cit., P. 163 - 164.

Cherman. Op. Cit., P. 131 - 132.

د. فتحى المرصفاوى: تطور القانون، ١٩٨٤، ص ١٣٥ - ١٣٦. وتكوين الشرائع، المرجع السابق، ص ١٣١ وما بعدها. د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، ص ٢٥٤. د. عمر ممدوح: القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ١٩٦. د. توفيق حسن فرج: القانون الرومانى، ص ١٩٩ وما بعدها. د. عبد المجيد مغربى: الوجيز فى تاريخ القوانين، ص ١٧٦. على بدوى: أبحاث التاريخ العام للقانون، المرجع السابق، ص ١٥٢. د. مصطفى سيد صقر: فلسفة وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٢٠٤.

المسيحية وفي عصر الإمبراطورية السفلى، اعتبر زنا وأصبحت عقوبته الإعدام^(١).

ورد في مدونة جستنيان: "الزواج محال شرعا بين الأصول والفروع، بحيث لو حصل زواج بين هؤلاء الأشخاص لكان زنا إجراميا"^(٢).

كذلك، كانت معاشرة المرأة الحرة لأحد عبيدها لا تعد عملا مجرما في القانون الروماني القديم، باعتبار أن للسيد على عبده كافة الحقوق ويمكنه الانتفاع به بكل الطرق، ومنها المعاشرة، أما بعد ظهور المسيحية وتحت تأثير تعاليمها تدخل الإمبراطور قنستنتين الذي حرم معاشرة المرأة الحرة لواحد من عبيدها، واعتبر ذلك إن حدث، جريمة يعاقب عليها بالإعدام لكلا طرفيها^(٣).

الزواج الثاني بعد وفاة أو طلاق :

لم يضع القانون الوثني أى معوق للزواج الثاني، لكنه دعا الرجال إلى التمهّل قبل الزواج مرة أخرى، كما فرض على الزوجات ألا يتزوجن مرة ثانية إلا بعد مدة معينة، أى أنه لم يمنع الزواج الثاني، إلا أنه هاجم الشخص الذى تزوج ثانية وله أولاد من الزواج الأول.

فقانون أغسطس لم يرفض الزواج الثاني، والقيد الوحيد الذى وضعه عليه، أن الأرملة كانت لا تستطيع أن تتزوج ثانية إلا بعد عشر شهور من وفاة زوجها، وتسمى تلك المدة، مدة حداد tempus lugendi. أما المرأة المطلقة فكانت تستطيع أن تتزوج ثانية ومباشرة بعد طلاقها، والضرر الذى كان يترتب على ذلك هو عدم معرفة نصيب المولود من الميراث، والشك فى أبوته.

(١) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، ص ٢٥٢. د. فتحى المرفصاوى: تطور

القانون، المرجع السابق، ص ١٤١ - ١٤٢. وتكوين الشرائع، ص ١٣٥ وما بعدها.

(٢) مدونة جستنيان: ١ - ١٠ - ١.

(٣) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، ص ٢٥٣. د. فتحى المرفصاوى: تطور

القانون، ص ١٤٠ - ١٤١. وتكوين الشرائع، ص ١٣٦ - ١٣٧.

أما فى الإمبراطورية السفلى وتحت تأثير المسيحية، فإن الزواج الثانى كان ممنوعا بعد الطلاق والوفاة قبل نهاية مدة اثنى عشر شهرا على أى منهما، وهى أكبر مدة تكون لازمة لتجنب الشك فى الأبوة^(١).

ويبدو من قانون جستنيان عدم تشجيع الزواج الثانى، حتى إنه قد نص على أنه: "لو فرض أن موصيا أوصى لأرملته بوصية شريطة أن لا تتزوج ثانية، فالشرط صحيح ويبطل الزواج"، كما هاجم الشخص الذى تزوج ثانية وله أولاد من الزواج الأول، وحيث أن الزوج يمكنه وبدافع من زوجته الجديدة أن يحابى أولاده منها بإعطائهم ما يزيد عن حقوقهم فى ثروته، لذا وضعت احتياطات تمنع الزوج من أن يفضل أولاده من الزواج الثانى فى الحقوق المالية، كاعتبار التصرفات ذات النتيجة الخطيرة للقاصرين من الزواج الأول فى صالحهم.

وحق الزوج فى التصرف فى الأموال التى جاءت من الزواج الأول يقتصر على حق الانتفاع Fructus البسيط فى مواجهة الأولاد من الزواج الأول الذين لهم ملك رتبة هذه الأموال، وبالنسبة لما يتبقى من الثروة، لا يستطيع الزوج أن يعطى أثناء حياته أو يوصى بعد موته إلى زوجه الجديد قدرا يزيد على أقل نصيب منحه لكل من أولاده من الزواج الأول^(٢).

تقرير بعض الحقوق والواجبات لكل من الزوجين :

حاولت المسيحية أن تعيد قدسية الزواج، فالتصور الجديد للزواج "علاقة أبدية" بدأ ينشأ، ثم تحول الزواج إلى سر مقدس يقتضى الاحتفال الدينى لشرعيته. وقد تقرر فى ظل التصور الجديد لهذه العلاقة بعض

(١) الجدير بالذكر أن هذه المدة لا تسمى عدة كالعدة المعروفة من طلاق أو وفاة، لأن المسيحية لا تعرف الطلاق أصلا، ومن ثم لا تعرف العدة باعتبارها إحدى آثاره.

(2) Giffard, Op.Cit., P. 252.

Girard. Op. Cit., P., 172 - 173.

د. توفيق حسن فرج: القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

الحقوق والواجبات لكل من الزوجين تجاه بعضهما مما تستوجبها قدسية هذه العلاقة، وذلك فما يتعلق بـ:

العلاقة الاجتماعية بين الزوجين :

على أثر مجموعة تنظيمات متفرقة وضع مبدأ يلزم كلا من الزوجين بالشرف والاحترام، ويلزم الزوج أن يضمن الحماية لزوجته .
فى عهد جستينيان، لا يستطيع الزوج أن يطرد زوجته من منزل الزوجية طالما لم يطلقها طلاقاً قانونياً صحيحاً .

العلاقة المالية بين الزوجين :

تمتع الزوجان فى قانون جستينيان بميزة، هى، ألا يكونا مدانين إلا فى حدود ثروتهما، كما أعفيا من العقاب بالتنفيذ على الشخص .
ولم يكن فى القانون القديم يوجد التزام بالنفقة بين الزوجين، أما فى عهد جستينيان فيمكن للزوجة أن تلجأ للحاكم كى تجبر زوجها على التكفل باحتياجاتها^(١) .

عقوبة الرنا :

فى البداية، كانت العادات تجيز للزوج أو لرئيس أسرة الزوجة أن يعاقب بقسوة كل تقصير للزوجة فى الالتزام بالأمانة، ثم أدخل فى قانون جوليا Lex Julia فى عهد أغسطس عقاب الزانى، فالزوجة الزانية، كانت تعاقب بالنفى ولا يستطيع الزوج أن يعفو من العقاب، ويكون ملزماً بأن يطلق الزوجة التى تخدعه .

ثم قضى قنسطنطين تحت تأثير المسيحية بعقوبة الإعدام للزوجة الزانية، وأبقى للزوج والوالدين حق المطالبة بالمقاضاة .

(1) Monier, Op. Cit., P. 288 – 290.

د. البدرأوى، د. بدر: مبادئ القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ٢٥٠.

وفى عهد جتسنيان، استبدل بعقوبة الموت السجن المؤبد فى الديسر، وسمح للزوج أن يبىرئ زوجته ويعفو عنها بعد عامين^(١)، وهى عقوبة مستوحاة من الأفكار المسيحية فى العقاب بالتكفير، أو الكفارة، التى تعد إصلاحاً للمذنب.

أما الزوج الزانى فعقوبته تكون بفقده للمزايا المالية التى تنشأ عن الزواج، والأجال الممنوحة لإعادة المهر^(٢).

المطلب الثانى

أثر المسيحية فى نظام التبنى Adrogatio عند الرومان

التبنى Adrogatio نظام كان شائعاً فى البلاد القديمة ومنها روما^(٣)، وكان الابن بالتبنى Adrogeant يحتل مكانة الابن من النسب فى مكانته الاجتماعية والقانونية فكان يدخل فى سلطة متبنيه بعد استيفاء الإجراءات المطلوبة ويكون له قبله نفس الحقوق والواجبات التى لابنه الشرعى، كما يكون للمتبنى تجاه المتبنى نفس الحقوق والواجبات التى له على ابنه الشرعى.

ورد فى مدونة جستنيان: "الولد المتبنى أو المستحق يقاس فى كثير من الأحوال بالولد الآتى من نكاح شرعى"^(٤).

وبدا أثر المسيحية فى استيحاء إنسانيتها، بسماع القانون الرومانى الحديث للمرأة بالتبنى كتعويض ومواساة للآتى فقدان أطفالهن بالموت^(٥).

(1) Monier. Op. Cit., P. 288 – 290.

(2) Monier. Op. Cit., P. 289 – 290.

(٣) فقد كانت تقتضيه أسباب دينية، هى قيام الولد بعد وفاة رئيس العائلة بالطوقس الدينية الواجبة فى معتقداتهم من أجل راحة نفس الميت. انظر، صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٤٥.

(٤) مدونة جستنيان: ١ - ١١ - ٨.

(5) Sherman. Op. Cit., P. 132 – 133.

على بدوى، أبحاث التاريخ العام للقانون، المرجع السابق، ص ١٥٢. عبد المجيد مغربى:

تاريخ القوانين، المرجع السابق، ص ١٧٦. د. على جعفر: تاريخ القوانين والشرائع، =

فقد ورد في مدونة جستنيان: "النساء أيضا ليس لهن حق التبني لأنه لا ولاية لهن حتى على أولادهن الحقيقيين، ولكن مراحم الأمير قد تجعله للبثكالى اللواتى ينزعن إليه للتغذى"^(١).

لذلك كان للمسيحية بعض الأثر فى هذا النظام بتقرير بعض حقوق للمتبنى تتعلق بالميراث، ولكن هذا الأثر سنعرض له فى المطلب الخاص بالميراث.

المطلب الثالث

أثر المسيحية فى نظام منح البنوة الشرعية عند الرومان

منح البنوة الشرعية أو تصحيح النسب لابن المعاشرة De la legitimisation des enfants naturels هو نظام بمقتضاه تمنح صفة البنوة الشرعية للابن أو الأبناء المولودين من المعاشرة "الطبيعيون".

ويدخلون بذلك فى سلطة والدهم الطبيعى وينتسبون لأسرته كما لو كانوا أبناءه من زواج شرعى.

ولم يظهر هذا النظام إلا فى عصر الإمبراطورية السفلى وبتأثير المسيحية.

إذ فى القانون الوثنى وطبقا للنظام المتبع، كانت الأسرة تقوم على السلطة الأبوية، والطفل الذى يولد دون زواج لا يلحق بأبيه ولا بأمه، ولا توجد له أسرة مدنية، كما لا يعرف القانون الأسرة الطبيعية لأن الاعتبار القائم فى الأسرة لقراءة النسب فقط.

وكان الأولاد الطبيعيون على أربعة أنواع:

- ١ - ولد المعاشرة.
- ٢ - الولد الناشئ من حادثة عرضية.
- ٣ - ولد الزنا بزواج الغير.

= المرجع السابق، ص ١٠٤ د. عبد المنعم البدرأوى: تاريخ القانون الرومانى، المرجع

السابق، ص ٣٢٧ د. مصطفى سيد صقر: فلسفة وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٢٠٨.

^(١) مدونة جستنيان: ١ - ١١ - ١٠.

٤ - ولد الزنا بالمحارم.

وقد وصل القانون الوثنى إلى نتائج لمعالجة علاقات المرأة المتزوجة والأولاد الناتجين من هذا الزواج، وذلك فى حالة الزواج بين المحارم أو المعاشرة بينهم، ففى هذه الحالات كانت كل الحقوق والواجبات معترفا بها بين الأم والطفل من كل من الدين والبريتور ومجلس الشيوخ والدساتير الإمبراطورية.

غير أن الأبوة الطبيعية ظلت عديمة الأثر من الناحية القانونية، وذلك باستثناء حالة واحدة قررها الإمبراطور هادريان عام ١١٩م، خاصة بالأولاد الطبيعيين المولودين من رجال الجيش أثناء الخدمة.

ونص قانون جوليا Julia على المعاشرة باعتبارها ارتباطا فعليا.

كما اعترف بها القانون الجنائى، فنص عليها دون أن يشملها بعقوبة، فى حين لم ينص عليها القانون المدنى، واستمر الحال على ما هو عليه بالنسبة للأبناء الطبيعيين فى عدم إلحاقهم بأبيهم، حتى العهد المسيحي، فبدأ الأمر مختلفا، فقد أعلنت المسيحية الحرب والعداء لكل العلاقات الخارجة عن الزواج، وجعلت اهتمامها منصبا على الأمومة والأبوة الطبيعية نظرا لكراهيتها للعلاقات غير الشرعية وعطفها على أولاد المعاشرة.

وبدت كراهيتها للعلاقات الغير شرعية منذ عهد قنسطنطين^(١) إذ محا آثار الأمومة الطبيعية فى حالتى الزنا بزواج الغير أو مع أحد المحارم، وأصبح لا يترتب للأولاد من هاتين الحالتين أى حق من نفقة أو إرث أو وصاية.

كما فصل المعاشرة عن غيرها من العلاقات الأخرى الخارجة عن الزواج، ورتب عليها للولد الطبيعى الناتج عنها حق الانتساب إلى أبيه.

ثم جاء الإمبراطور فالنتين الأول، الذى حاول أن يخفف من قسوة تشريع قنسطنطين فقرر لأبناء المعاشرة نصيبا من تركة أبيهم

(1) M. Gaudemet. Op. Cit., P. 20.

الطبيعى يوصى لهم به، يقدر بـ ١ : ١٢ من التركة فى حالة وجود أبناء آخرين شرعيين، والرابع (١ : ٤) فى حالة عدم وجودهم.

أما فى عهد جستينيان، فقد منح الأبناء الطبيعيين حصة فى تركة أبيهم الطبيعى ولو لم يوص لهم بها، تقدر بـ ١ : ١٢ من تركة الأب.

وبذلك يكون جستينيان قد أثبت للأبناء الطبيعيين حقين هامين:

أولهما: جعل لهم حقا ثابتا ومحددا فى تركة أبيهم الطبيعى.

ثانيهما: جعل لهم حقا فى إلحاقهم بأبيهم Addictio.

أى أثبت لهم الحق فى النفقة واعتبرهم أبناء عاديين يمكن ثبوت نسبهم، وذلك لاعتبار المسيحية هذا النوع من المعاشرة عملا شائنا يشين ما قد ينتج عنه من أبناء وإثبات نسبهم فى كافة الحالات يعين على التخلص من هذا الإثم، ويتحقق ذلك بواسطة ثلاث طرق يمكن بها إثبات نسب الأبناء الطبيعيين هى:

أولا: الزواج اللاحق بين أبوى الابن الطبيعى :

أباح كل من الإمبراطورين قنسطنطين وزينون، إثبات النسب بالزواج اللاحق بين الرجل والمرأة المتعاشرين، وذلك بتصرفات محددة يقومان بها ويقران فيها بأبنائهما من المعاشرة ولذا لم تستند منه إلا المرأة المعاشرة المعاصرة لوضعه، دون تلك التى يمكن أن تخطئ فى وقت لاحق، باعتباره فرصة لاستدراك الخطأ ليس إلا.

وفى عهد الإمبراطور أغسطس، اتبع قانونا ثابتا صريحا لإثبات النسب بالزواج اللاحق لا يقتصر على المعاشرين الحاليين، إنما يشمل أيضا المعاشرة فى المستقبل، وفى عهد الإمبراطور جستينيان، أدخل هذا النظام بصورة قاطعة وطيدة، غير أنه قد وضع شروطا ثلاثة لإثبات النسب بهذا الطريق هى:

١ - أن يكون الزواج ممكنا وقت الحمل : ولذا استبعد أبناء الزنا بالمحارم وأبناء الزنا بزواج الغير، ومن ولدوا من معاشرة مواطن وأجنبية لاعتبارهم أولاد أمة طبقا للقانون الرومانى .

٢ - أن يحرر عقد بالزواج يصرح فيه بتحول المعاشرة غير المشروعة إلى زواج شرعى .

٣ - يشترط رضاء الابن الطبيعى بذلك النسب أو على الأقل عدم معارضته لذلك . ورد فى مدونة جستنيان : "قد يولد الأطفال غير داخلين تحت ولاية أبيهم ثم يدخلون تحتها من بعد، وذلك كصورة الطفل الطبيعى الذى حملت به امرأة حرة من رجل كان يحل له أن يتزوجها ولكنه لم يفعل ولبث يعاشرها معاشرة الأزواج، مثل هذا الولد قد قررنا أنه يدخل تحت ولاية أبيه متى تحررت ورقة بمهر أمه، بل لقد قررنا فى مرسومنا أن هذه المزية تشمل أيضا جميع الأولاد الذين يسلتون بعد من هذا الزواج (١) .

ثانيا : بقرار من الإمبراطور :

وهذه الحالة قررها جستنيان عندما يتعذر الاستفادة من الحالة السابقة بالزواج بين الرجل وخليلته، كأن تكون المرأة قد ماتت، أو غائبة، أو تزوجت برجل آخر بعد المعاشرة، ففي هذه الحالات يمكن إثبات النسب بقرار من الإمبراطور بناء على طلب الأب أو طلب الابن نفسه فى حالة وفاة الأب وتصريحه بذلك قبل وفاته، وذلك على شرطين أيضا :

١ - أن يكون الزواج ممكنا وقت الحمل .

٢ - أن لا يكون للرجل أبناء من زواج آخر، يمكن أن يضير دخول ابن جديد فى نسب أبيهم بحقهم فى الميراث .

ورد فى مدونة جستنيان، يقول بلوندو "إن المرسوم الجديد رقم ٧٤ ورد فيه: "الأب الذى ليس له سوى أولاد طبيعيين يستطيع تصحيح نسبهم

(١) مدونة جستنيان: ١ - ١٠ - ١٣ .

وجعلهم شرعيين حتى لو قامت موانع دون تزوجه أهمهم كوفاتها أو هروبها أو ارتكابها بعض الجرائم أو وجود قانون ناه، وليس عليه لنوال مقصوده إلا أن يقدم عريضة للإمبراطور يقرر فيها أن من نيته جعل أولاده شرعيين وأن يدخلوا تحت ولايته، فالإمبراطور يصدر أمره بتمتيع الأولاد بنعمة صيرورتهم شرعيين^(١).

ثالثا : بنذره للمجالس البلدية :

المجالس البلدية، هي الهيئات التى كان موكولا إليها جباية الضرائب، وهى طريقة استحدثها الإمبراطور تيودوز الثانى وفالننتين، كوسيلة للحصول على أعضاء لهذه المجالس . فيمكن إثبات نسب الأبناء الذين ولدوا من معاشرة بتقديمهم للمجلس البلدى فى وطنهم على أن يمنح الأب ابنه فى هذه الحالة قدرا معيناً من الأرض هو نصاب العضوية فى هذا المجلس . هذا إذا كانوا أولادا، أما إذا كن بنات، فكى يحظين بنسبهن الشرعى بهذا الطريق، فيتم زواج البنت من عضو بالمجلس البلدى، على أن تمهر بنفس القدر من الأرض الذى يمنحه الولد، والذى يمثل نصاب عضوية زوجها فى هذا المجلس . على أن منح النسب الشرعى بهذا الطريق يشترط فيه رضا الابن الطبيعى .

وأجاز جستنيان وجود أبناء شرعيين من زواج سابق للأب عند إثبات النسب بهذا الطريق .

والجدير بالذكر أن إثبات النسب بهذه الطريقة الأخيرة يلحق فيه الولد بأبيه ويصبح له حق فى الميراث، ويتوقف أثر ثبوت النسب عند هذا الحد، فلا يدخل الابن فى أسرة أبيه ويبقى غريبا عنها .

أما ثبوت نسب الابن بأحد الطريقتين الأولين، فإنه يمتد ليقرر للابن ماثبوت النسب الحق فى الميراث، ودخول الابن فى عائلة الأب، كما لو كان ابنا شرعيا من زواج شرعى منذ البداية^(٢).

^(١) مدونة جستنيان: ١ - ١٠ - ١٣ .

^(٢) Girard, Op. Cit., P. 191 - 196.

وباتباع أى من هذه الطرق الثلاث، يمنح الابن صفة الابن الشرعى وينسب لأبيه كما لو كان من زواج شرعى .
ويدخل من ثم فى سلطته ليمارس عليه تلك السلطة التى سنعرض لآثارها وأثر المسيحية فيها .

المطلب الرابع

أثر المسيحية فى نظام السلطة الأبوية عند الرومان

Patria potestas

ذكرنا أن الأسرة الرومانية كانت تقوم على أساس السلطة الأبوية *Patria potestas* والمقصود بالسلطة الأبوية، السلطة التى كانت لرب الأسرة على أسرته .

وتشمل الأسرة عدة فئات من عدة مصادر هى:

- الزواج الشرعى، وبمقتضاه يملك رب الأسرة السلطة على زوجته متى كان زواجهما زواجا مع السيادة *Cum manu* .
- أبنائه وبناته وفروع الأبناء الناتجين عن هذا الزواج، وكذا زوجات أبنائه متى كان زواجهم بالسيادة أيضا .
- التبني، وبمقتضاه يملك رب الأسرة السلطة على من يتبناهم إذ يعدون فى مرتبة أبنائه الشرعيين *Adoptio plena* .

= د. عمر ممدوح: القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ٢١٧ وما بعدها . د.
البدراوى، د. بدر: مبادئ القانون الرومانى: المرجع السابق، ص ٢١٩ وما بعدها . د.
توفيق حسن فرج: القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ١٨٥ - ١٨٧ . د. محمد محسن
البرازى: دروس فى الفقه الرومانى، المرجع السابق، ص ١٨٥ وما بعدها . د. على جعفر:
تاريخ القوانين والشرائع، المرجع السابق، ص ٢٧٥ وما بعدها .

- منح البنوة الشرعية أو تصحيح نسب أولاد المعاشرة غير الشرعية، إذ كانوا بعدها يدخلون في أسرة أبيهم ويقعون من ثم تحت سلطته
• Addictio

عن طريق هذه المصادر على هذه الفئات نشأت ومورست السلطة الأبوية من رب الأسرة الذي كان له سلطة مطلقة على كل الأشخاص والأشياء التي تكون الأسرة، فماتت سلطته على أسرته سلطة الحاكم في المدينة.

وقد احتل الأشخاص التابعون لرب الأسرة مقامات مختلفة داخل الأسرة بحيث تمتع بعضهم بحقوق لم يتمتع بها الآخرون.

وقد ميز التشريع والفقه بين هذه السلطات على كل فئة، إذ اختلفت السلطة الممارسة على الرقيق، عن تلك الممارسة على الأولاد المباعين الخاضعين لغيرهم. والسلطة الممارسة على الأحرار المملوكين لرب الأسرة عن تلك الممارسة على المرأة المتزوجة.

وعلى كل هذه الفئات كان لرب الأسرة كل الحقوق في مواجهتهم باعتباره الوحيد في أسرته الذي يتمتع بالشخصية القانونية والأهلية الكاملة ومن ثم فهو وحده القادر على عقد التصرفات القانونية.

يستطيع رب الأسرة أن يطلب الأشخاص الأحرار تحت سلطته مثل العبيد، وذلك بدعوى الاسترداد Actio Reivindicatio، كما يستطيع أن يتخلى عن أطفاله المولودين حديثاً، إذا لم يرغب في حمايتهم، أي يمكنه أن يتكلف بهم أو ينكر أبوته لهم.

كما يستطيع أن يبيع نسله المنحدرين منه مثل عبيده داخل أو خارج روما In Mancipio، وله أن يسلمهم للمجنى عليه في حالة ارتكابهم بعض الجرائم. وله كذلك أن يزوج نسله المنحدرين منه، فقد كان رضاه بالزواج ضرورياً، وربما كان هو الرضاء الوحيد المطلوب.

بل وصلت سلطة رب الأسرة على أسرته إلى حق الحياة والموت على أعضائها، ولم يكن من الممكن رد حكمه، لا سيما وأن رأيه كان يصدر عن خبرة، كما كان عادة ما يستشير والديه وأصدقائه قبل أن يتخذ قراراً ينطوي على خطورة، ولا يتحرر نسله أو زوجته من سلطته إلا بموته^(١).

تلك كانت حدود سلطة رب الأسرة على أسرته، أما بعد ما أضفته المسيحية من أثر إنساني، فإن الوضع يبدو مغايراً، وقد تم ذلك بالتدريج على أيدي الأباطرة الرومان الذين اعتنقوا المسيحية.

فبدائية، فقدت السلطة الأبوية تماماً كل خواص السيادة السياسية وأصبحت نظاماً أسرياً خالصاً قننته الدولة.

فقد عاقب قنسطنطين بشدة الأب الذي يقتل ابنه، وأخضعه لعقوبة قاتل أبويه، لكن لا ينطبق الحكم على المواليد الجدد، فقد أقر قنسطنطين لأبويهم الحق في بيعهم، ففي عام ٣١٣م، أعطى للمشتري حق ملكية على المولود الجديد، أي أجاز بيع المولودين الجدد، وفي عام ٣٢٩م أذن له بالمطالبة بوضعه تحت تبنيته، في عام ٣٧٤م وعلى يد كل من الأباطرة، فالنتين وجراسيان وفالينيس، تقرر مبدأ، أن كل رب أسرة ملزم بإعالة هؤلاء المواليد والإقرار بنسبهم لاحتمال التخلي عنهم وحرمانهم من الأب، وحرم التخلي عن طفل مولود وتركه أو قتله.

وبالنسبة للذمة المالية لابن الأسرة، فقد استحدثت إصلاحات ذات أهمية خاصة.

(1) Monier, Op. Cit., P. 248 – 250.

د. البيراوي، د. بدر: مبادئ القانون الروماني، المرجع السابق، ص ٢٢١ وما بعدها.
د. عمر ممدوح: القانون الروماني، المرجع السابق، ص ١٨٦ وما بعدها. د. محسن البرازي: دروس في الفقه الروماني: المرجع السابق، ص ١٢٠ وما بعدها. د. محمد علي الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى اليهود والإغريق والرومان، اللواء للطبع والتوزيع، ١٩٩٦، ص ٤١٧ وما بعدها.

فابتداء من عهد قنسطنطين، ظهر موظفون إمبراطوريون عينوا فى عام ٣٢٦ لحماية مال الابن القاصر من أبناء الأسرة.

وفى عهد تيودوز الثانى، تم بالتدريج الاعتراف بوجود مال للقاصر، وشمل مال القاصر الإدخارات الشخصية والأموال المكتسبة أثناء ممارسة حرفته وكذلك الهبات.

كما ثبت حق الميراث بين الأم والابن، الذى كان من قبل يدخل فى ميراث رب الأسرة. أما الأموال المكتسبة من ميراث الأب، فكان رب الأسرة يستطيع أن يتصرف فيها، وفى حالة وجود زواج ثان، يكون الابن ملزما باقتسامها مع أبناء هذا الزواج الآخر. ولكن استطاع قنسطنطين أن يعتبر الأموال الناتجة عن ميراث الأم رأس مال مستقل عن ميراث رب الأسرة، وجارب حقه فى التصرف فيه، أو فى الهبات.

أما فى عهد جستنيان وبتأثير المسيحية كذلك، فقد بدأ إصلاحاته بمهاجمة نظام قرابة العصب Agants كأساس للأسرة، فأقر سقوط الأسرة الرومانية القديمة بإزالة قرابة العصب وأصبحت الأسرة منذ ذلك الحين قائمة على قرابة الرحم، حتى القانون الفرنسى الحالى، وأصبحت الأسرة الشرعية كالأسرة الطبيعية يؤسس الالتزام بالنفقة فيها على قرابة الرحم.

كما أوجد جستنيان التزاما متبادلا بالنفقة بين الأم وأولادها من زواج شرعى، وبين الأب وأولاده من المعاشرة، وبين الإخوة والأخوات.

ثم تجردت السلطة الأبوية من سلطاتها على أعضاء الأسرة، فليس لرئيس الأسرة سوى حق التأديب البسيط على أفراد أسرته، فلا يملك فرض عقوبات بدنية جسيمة. كما قاوم جستنيان السلطات التى كانت قائمة حتى عصر الإمبراطورية السفلى، فأعلن عداوته للتخلى عن المولودين وحرم ذلك على من يؤونهم أو يحتفظون بهم كرقيق، كما عدل قانون قنسطنطين الذى بمقتضاه يباع المولودون الجدد، وسمح فقط للمقتنين رقيقا ببيع المولودين الجدد عن طريق رب أسرته فقط، وأن يبقوهم فى خدمتهم حتى يأتى المشتري، كذلك أثبت التحريم البات لبيع أو رهن الأبناء الكبار.

كما قرر للأبناء على رب الأسرة حق النفقة والإرث، فمن حقهم مطالبته بنفقة تؤمن معيشتهم، وإلزامه بترك حصة معينة من تركته لهم، فلا يجوز له حرمانهم منها بوصاياه للآخرين .

كما جعل لهم ملكية كسبهم كله، ومن أى طريق يأتى، ولم يبيح للأباء إلا ملكية الناتج من مالهم هم، وليس لهم على أكساب أولادهم الخاصة بهم سوى حق الانتفاع بهذه الأموال، ورد فى مدونة جستنيان "إن أكساب الأولاد من الجندية قد صدرت مراسيم من الأباطرة الذين قبل جستنيان جعلت فى حكمها أكسابهم من بعض مناصب الدولة أى أنها تكون مملوكة للأولاد رقبة ومنفعة . ثم صدرت مراسيم أخرى جعلت لهم رقبة أكسابهم الآتية لهم بطريق الميراث أو الوصية من أمهاتهم أو من أجدادهم أو جداتهم لأهمهم، وهذه تسمى الأموال الطارئة . أما جستنيان، فإن مرسومه جعل للأولاد ملكية أكسابهم جميعا من أى طريق أتت ولم يستبق منها لأبائهم إلا ملكية الناتج من مالهم هم، وكل ما جعله للأباء على أكساب أولادهم الخاصة بهم إنما هو حق الانتفاع بصنف الأموال الطارئة فقط" (١) .

والجدير بالذكر فيما يخص أثر المسيحية، أن الأب الذى كان يحرر ابنه من سلطته كان طبقا للقوانين القديمة يصرح له بأن يقطع لنفسه على سبيل الملكية ثلث ما يملكه ابنه المحرر من أموال .

أما فى عهد جستنيان، فقد قرر أن "هذا الاقتطاع الذى يبدو وكأنه ثمن يقتضيه الأب على تحرير ولده مما يتنافى والإنسانية ويحط من اعتبار الابن، لذا قرر أن الأب بدل أن يقطع الثلث ملكية، يقطع النصف ليكون له فيه حق الانتفاع فقط دون الملكية، وبذلك يحتفظ الولد بأمواله سليمة فى حين يزيد انتفاع الوالد بكمية أكبر" (٢) .

وأخيرا اكتسب ابن الأسرة أهلية الالتزام بالعقود، كما اعترف بأهلية النساء البالغات .

(١) مدونة جستنيان: ٢ - ٩ - هامش ١ .

(٢) مدونة جستنيان، ٢ - ٩ - ٢ .

غير أن السلطة الأبوية كانت تزول آثارها عن الابن مع بقائه داخل أسرته كمنحة قانونية، وذلك إذا رفع إلى مناصب دينية معينة، منها وعلى يد الإمبراطور جستنيان إذا تولى الابن بعض مناصب الكنيسة المسيحية كمنصب الأسقف^(١).

المطلب الخامس

أثر المسيحية فى نظام الطلاق عند الرومان

Divortium

كان الزواج فى روما ينحل بأحد الأمور الآتية:

١ - بموت أحد الزوجين •

٢ - إذا فقد أحد الزوجين الحرية أو الوطنية فإن زواجه الشرعى ينحل لأنه لا يعد داخلا ضمن المواطنين الرومان •

٣ - بالطلاق Divortium، سواء كان برضى الزوجين معا Divortium Communi Consensus أو بالإرادة المنفردة Repudium، ولم يوجد مبدأ خاص بتنظيم إيقاع الطلاق آنذاك، فلم تتدخل الدولة فى إيقاعه، كما لم يوجد أى تنظيم قانونى لحالاته أو أسبابه، رغم أنه كان كثير الوقوع فى نهاية العصر الجمهورى والفترة الأولى من العصر الإمبراطورى، حتى إن الكتاب يذكرون على سبيل التندر إن النساء كن يحسبن أعماهن بعدد مرات طلاقهن • ومع ذلك لم يوضع قانون يحارب الطلاق، الذى شاع استعماله، ولم توجد إلا بعض قوانين أوضحت التدخل الأول للدولة فى الطلاق كقانون ديوكلسيان، الذى نص على أنه فى حالة عدم أهلية أحد

(1) Monier, Op. Cit., P. 256 - 259.

M. Gaudemet, Op. Cit., P. 19 - 20.

د. محسن البرازى: دروس فى الفقه الرومانى، المرجع السابق، ص ١٢١، ١٢٣.

د. عمر ممدوح: القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ٢٢٢. د. عبد المنعم البدر: تاريخ القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ٢٣٧. د. فتحى المرفاوى: تكوين

الشرائع، المرجع السابق، ص ١٣٠ - ١٣١.

Sherman, Op. Cit., P. 133 - 134.

الزوجين أو حدوث نزاع بينهما، فإن القاضي هو الذى يقرر من الذى سيوكل إليه حضانة الأولاد.

أما بالنسبة للمسيحية، فتعد مسألة الطلاق الوحيدة التى جاءت على لسان السيد المسيح، موضحا حكمها، وذلك عندما سئل عليه السلام عن الطلاق، فقال: "الذى جمعه الله لا يفرقه إنسان، ومن طلق امرأته وتزوج بأخرى يزنى عليها، وإن طلقت امرأة زوجها وتزوجت بأخر تزنى" أى أنه أنكر الطلاق وحرمه، واعتبر الزواج علاقة أبدية مقدسة أقامها الله فلا يهدمها الإنسان.

ورغم ذلك، ظل الطلاق مباحا فى القانون الرومانى، وكل ما أدخل عليه من تعديل تحت تأثير المسيحية، هو تنظيمه، كوضع قيود تحد من كثرة وقوعه، كتحديد حالات لإيقاعه، أو ترتيب جزاء على من يوقعه على الوجه غير المنصوص عليه، ورغم إرادة الطرف الآخر.

أى وجدت تشريعات لمحاربتة دون أن يصل الأمر إلى حد إلغائه، فقد أوضح قنسطنطين، أن الطلاق غير ممكن إلا فى حالات معينة، فعلى سبيل المثال، تستطيع الزوجة أن تطلق من زوجها فى حالة ارتكابه جريمة قتل أو تسميم أو انتهاك حرمة قبر، والطلاق الذى يقع خارج هذه الحالات يعاقب عليه المطلق.

أما تيودوز الثانى وفالنتين الثالث، فقد وضعوا قائمة بهذه الحالات وعدلوا فى عقوبتها.

وفى عهد جستنيان، وضع تشريعا، ميز أربعة أنواع للطلاق هى:

١ - الطلاق بإرادة الطرفين : Divortium Communi Consensus

وقد أجازة جستنيان ثم ألغاه فى تشريع جديد تال، ثم أجاز مرة أخرى.

٢ - الطلاق المباح : Divortium bona Gratia

وأوجدته بعض الظروف آنذاك، وهو لا يفترض رضا أطرافه، إنما يوقعه أحد الزوجين على الآخر لوجود أسباب تبرر ذلك، كعقم الزوج أو

عقر الزوجة. أما جستينان فقد حصر هذه الأسباب في أواخر عهده في ثلاثة: الترهيب، أو جنون أحد الزوجين، أو اعتقاد الزوجة بوفاة زوجها الأسير.

والجدير بالذكر، أن الزواج كان ينحل بالنسبة للزوج الأسير، دون أن يملك حق استرداد الزوجة بعد عودته، غير أن جستينان ألزم المرأة بانتظار زوجها الأسير خمس سنوات قبل أن تطلقه وتتزوج من غيره. وفي هذا النوع من الطلاق لا يتعرض المطلق لأي عقاب.

٣ - الطلاق بسبب مشروع Repudium ex Justa Causa

وهو مصحوب بعقاب ضد الزوج الذي ارتكب خطأ ناحية الآخر، فلا يستطيع أن يطلق إلا الزوجين الذين لديهما أسباب تبرر الطلاق.

ووضع جستينان في مدونته في الفصلين الثامن والتاسع منها: قائمة بهذه الحالات منها:

زنا الزوجة.

اعتداء أحد الزوجين على حياة الآخر.

هجر الزوجة لبيت الزوجية واشتغالها ببعض المهن دون إذن زوجها.

كما يستطيع الزوج أن يطلق زوجته إذا ذهبت بدون إذنه إلى الحمام العام، أو ذهبت مع شخص أجنبي عنها إلى السيرك.

كذلك تستطيع الزوجة أن تطلق زوجها إذا تأمر على أمن الدولة، أو كانت له خلية أو أكثر في منزل الزوجية، أو في نفس المدينة التي تقيم فيها الزوجة.

٤ - الطلاق بدون سبب شرعى : Repudium Sine Causa

يستطيع أحد الزوجين دائما أن يطلق الآخر حتى دون سبب شرعى، ورغم أن هذا الطلاق كان مسلما به إلا أنه كان مصحوبا بعقوبات لمن أوقعه متى كان لا مبرر له.

كانت هذه الحالات التى أبيع فيها الطلاق تحت تأثير المسيحية التسي
 حرمة مطلقا، لذا فقد وضع جستينيان قانونا يعاقب المطلق متى خرج عن
 هذه الحالات المذكورة.

عقوبات الطلاق :

نص قانون جستينيان على عقوبة الطلاق وحدد نوعها وقدرها، وهى:

١ - عقوبة للزوج المذنب الذى طلق طلاقا شرعيا Repudium ex

Justa Causa

٢ - عقوبة للزوج الذى طلق دون سبب شرعى زوجته غير

المذنب Repudium sine Causa.

وهذه العقوبات كانت:

أ - عقوبة مالية :

يفقد الزوج ما تمتع به من مزايا الزوجية كالمهر والهباء التى قدمت
 لهما بسبب الزواج. كما يحكم عليه بتعويض يمكن أن يصل إلى ربع
 ثروته.

ب - عقوبة بدنية :

وهى تتنوع حسب الحالات، فالزوجة التى طلقت للزنا، تحبس فى
 الدير على سبيل الدوام وتحرم من الزواج ثانية، وواضح أن هذا العقاب
 مستوحى من الأفكار المسيحية^(١).

(1) Giffard, Op. Cit., P. 249 - 251.

د. البشراوى، د. بدر: مبادئ القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ٢٤٧ وما بعدها.
 د. عمر ممذوح: القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ٢٠٤ وما بعدها. د. محمد محسن
 البرازى: دروس فى الفقه الرومانى، المرجع السابق، ص ١٦٧ وما بعدها. د. توفيق حسن
 فرج: القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ٢٠٣ وما بعدها. د. على جعفر: تاريخ
 القوانين والشرائع، ص ٢٨٥ - ٢٨٧. د. المرصفاوى: تكوين الشرائع، المرجع السابق،
 ص ١٣٣ - ١٣٤.

المطلب السادس

أثر المسيحية فى نظام الميراث الرومانى

الميراث نوعان: إما أن يؤول إلى أصحابه بطريق الوصية testamentو إما أن يؤول بغير وصية Abintestat.

وقد عرف الرومان الميراث بنوعيه، وما سنتعرض له هنا هو بيان ما أضافته المسيحية له من أثر أخذ من فيض مثاليتها وإنسانيتها.

وقد بدأت إصلاحات جستنيان فى نظام الميراث بتأثير المسيحية بجعل القرابة مطلقا الأساس الوحيد للميراث، لا فرق بين الرجل والمرأة، أو الابن الشرعى وابن المعاشرة، والابن المستقل بحقوقه وذلك المتبنى، وكذا الابنة التى تزوجت فى عشيرة أخرى تحظى بحق فى ميراث أبيها.

فقد ورد فى مدونة جستنيان "لا يكون من الآن فصاعدا أى تفريق فى استحقاق التركة أو الإرث بين الرجال والنساء، ولا بين أولاد الظهور وأولاد البطون، بل نحن نلغى صراحة جميع الفروق التى كانت قائمة بين العصابات agants وبين ذوى الأرحام، ونجعل لجميعهم الاستحقاق فى ميراث المتوفى، سواء كان اتصال نسبهم به حاصلا بواسطة امرأة، أو بواسطة قريب محرر، أو بأية واسطة غير ذلك، وعليه، فكل هذه الفروق قد زالت وأصبح لكل الأقارب أن يتوارثوا فيما بينهم توارثا شرعيا عند عدم وجود وصية توريثية غير مدلين فى الإرث إلا بمجرد قرابتهم إطلاقا"^(١).

كما ورد بنفس المدونة "وكذلك الأولاد المتبنون الذين لا يزالون فى عائلة متبنينهم يكونون من أهل الجهة المذكورة فى استحقاق ميراث أصولهم الطبيعيين"^(٢).

(١) مدونة جستنيان: الباب الرابع من الملحق الأول، المرسوم رقم ١١٨.

(٢) مدونة جستنيان: ٣ - ٥ - ٣.

وبتأثير المسيحية كذلك، أدخل جستنيان فئة جديدة فى فئات استحقاق الميراث "هى فئة ذوى الأرحام مطلقا، ولم يكن لها من قبل أى سبيل للميراث، وجعل من ضمن هذه الفئة أولاد البطون الذين ليسوا من العصبانت، والأقارب أولاد الظهور الذين انقطعت عصبوتهم، بعض الفروع، الأصول الأبويين والأميين، الأقارب من الحواشى كالأحفاد أولاد البنات الذين لم يشتركوا مع جهة العصبانت"^(١) والأساس المعتبر فى هذه الجهة، هو القرابة الطبيعية وحدها Cagnatio.

وبتأثير المسيحية، ألغى حق الأصول فى حرمان فروعهم من حق ميراثهم وكذا حق الفروع فى حرمان أصولهم من حق ميراثهم، وخول الفريقين فى حالة حدوث ذلك حق رفع دعوى تسمى "دعوى الوصية الجائرة" على أساس أن الوصية وإن كانت صحيحة، إلا أنها مخالفة لما توجبه التقوى وصلة الرحم.

ورد فى مدونة جستنيان: "قد استقرت إرادتنا على أن الأب والأم والجد والجددة والجد الثانى والجددة الثانية، لا يجوز لهم من الآن فصاعدا أن يحرّموا أبناءهم أو بناتهم أو فروعهم الآخرين من الميراث ولا أن يهملوا ذكرهم إلا إذا كانوا قد عرفوا فيهم اللؤم والجحود، وبشرط أن يبين الأصول المذكورون فى وصيتهم الأسباب التى حملتهم على نسبة الجحود لأولئك الفروع، على أن الجحود قد يكون له أسباب مسوغة تكفلت مراسيمنا ببيانها"^(٢).

كما جاء فى مرسوم آخر له: "إننا نريد منع الفرع من إهماله أصوله وحرمانهم من الأموال الجائز له التصرف فيها بطريق الوصية ما لم يكن

(١) مدونة جستنيان: التعديلات التى أدخلها الحكام، الملحق الأول، ملخص تطورات التشريع

الرومانى فى مادة المواريث.

(٢) مدونة جستنيان: ٢ - ١٨.

ذلك للأسباب التي حددناها وبشرط أن يذكرها ذلك الفرع في كتاب الوصية" (١).

كما ورد أيضا: "جميع الأولاد وأولاد الأولاد بلا استثناء ولا تفريق أصبحوا الآن بفضل القانون الحاكم والمراسيم الإمبراطورية مستحقين في ميراث أصولهم الذكور" (٢).

وبفضل المسيحية أيضا، جعل للأم الحق في ميراث أبنائها مطلقا وفي جميع الحالات، فأقر حق الميراث المتبادل بين الأم وأولادها ولو كان أولادها مجهولي الأب، ولو لم يكن لها ثلاثة أولاد وهي حرة، أو أربعة وهي معتقة، وكل ذلك لم يكن لها من قبل. ورد في مدونة جستنيان: "لأم بحسب القرار الترتولياني أن ترث ابنها أو بنتها ولو كانا مرزوقين لها من أب مجهول" (٣).

وكذلك: "الأولاد المجهولي الأب أنفسهم لهم، بمقتضى قرار الشيوخ الأورفيتين في ميراث أمهم" (٤).

كما ورد بنفس المدونة: "خولنا الأمهات الحق الكامل في الميراث الشرعي لأولادهن سواء كن حرات الأصل أو معتقات ولو لم تلد الواحدة منهن ثلاثة أولاد ولا أربعة، بل ولو لم يكن للواحدة منهن سوى ابنها أو ابنتها المتوفاه" (٥).

وبتأثير المسيحية كذلك، منح الأبناء الطبيعيين من المعاشرة في تركة أبيهم حقا ثابتا يقدر بـ ١ : ١٢ من تركته، في حالة ما إذا ترك أبناء

(١) مدونة جستنيان: ٢ - ١٨ - ١.

(٢) مدونة جستنيان: الإستحداثات التي أُنْتُت بها قرارات مجلس الشيوخ والمراسيم الإمبراطورية، المبحث الثالث، الملحق الأول، ملخص تطورات التشريع الروماني في مادة الموارث.

(٣) مدونة جستنيان: ٣ - ٣ - ٧.

(٤) مدونة جستنيان: ٣ - ٤ - ٣.

(٥) مدونة جستنيان: ٣ - ٣ - ٤.

شرعيين • كما قصر حق الزوج فى التصرف فى ميراث أولاده من أمهم على الإدارة والانتفاع مع بقاء ملكية الرقبة من حق الأبناء •

كذلك منع الزوج فى حالة الزواج الثانى، إذا كان له أولاد من زواجه الأول أن يوصى إلى زوجته الجديدة بقدر يزيد على أقل نصيب منحه لكل من أولاده من الزواج الأول •

وتحت تأثير المسيحية وتشجيعها للرهبنة والعزوبة^(١) واعتبارها فضيلة، ووسيلة للحياة الطاهرة، وسيلا للتفرغ لإرضاء الرب، والتي وطد دعائمها "البتولية" المسيح ذاته^(٢) •

تحت تأثير هذه النظرة، ألغيت قوانين العزوبة أو القوانين المسقطة للوصية، والتي عرفت باسم قوانين بابيا بوبيا La loi papio poppaea والتي أقرها أغسطس عن طريق المجالس الشعبية للتصدي للانحلال الأخلاقى فى المجتمع الرومانى والتشجيع على زيادة النسل • وبمقتضاها تميز المتزوجون والآباء على غير المتزوجين والمتزوجين وليس لهم أولاد، وذلك أنها كانت تقضى بأن الرجل بين الخامسة والعشرين وبين الستين ممن

(١) يقول البابا شنودة الثالث: "لم نر ديانة فى الوجود تحض على البتولية، وتدعو إلى حياة الزهد والتعفف مثلما فعلت المسيحية، حتى كان من نتائج ذلك قيام الحركة الرهبانية الواسعة النطاق، التى كانت تشمل فى القرن الرابع السيلادى عشرات الآلاف من الرهبان فى برارى مصر وحدها • البابا شنودة الثالث: شريعة الزوجة الواحدة فى المسيحية وأهم مبادئها فى الأحوال الشخصية، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥، ص ٧٢ •

(٢) فقد كان عليه السلام، بتولا • وولد من أم بتول، وعمده وبشر به نبي بتول، هو يوحنا المعمدان، وعهد بأمه إلى رسول بتول هو يوحنا الحبيب • انظر: البابا شنودة الثالث: شريعة الزوجة الواحدة، المرجع السابق، ص ٧٢ • كما ورد على لسانه عليه السلام "إنجيل متى: ١٩ : ٦ - ٢٠ • وبولس الرسول فى رسائله، ومن ذلك قوله: "من أقام راسخا فى قلبه وليس له اضطراب بل له سلطان على إرادته وقد عزم على هذا فى قلبه أن يحفظ عزاءه فحسنا يفعل، إذا من زوج فحسنا يفعل ومن لا يزوج يفعل أحسن" رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس: ٧ : ٢٨ - ٤٠، ٦ : ١٣ - ٢٨ •

عمره، والمرأة بين العشرين والخمسين من عمرها، إذا كان أحدهما عازبا
 حرم من نصيبه في وصية من غير الأقربين إلى الدرجة السادسة إلا إذا
 أثبت عذرا مانعا له من الزواج، وإذا كان متزوجا ولم يكن له ولد حرم من
 نصف نصيبه، وبأن الأنصباء الساقطة تذهب إلى بقية الورثة أو الموصى
 عليهم الذين لهم أزواج وأولاد، وإن لم يوجد أحد منهم ذهبت إلى الدولة.

وبتأثير المسيحية أيضا، ألغى حق الميراث الذي كان لابن الزنا
 بزواج الغير، أو الزنا بالمحارم، وذلك لإنكارها لمثل هذه العلاقات^(١).

(1) Monier, Op. Cit., P. 257 - 258.

Girard, Op. Cit., P. 173, P. 191 - 196.

Giffard, Op. Cit., P. 252.

Sherman, Op. Cit., P. 131 - 132.

M. Gaudemet. Op. Cit., P. 19 - 20.

على بدوى: أبحاث التاريخ العام للقانون، المرجع السابق، ص ١٥٢ - ١٥٣. د. عبد
 المصنم البدرأوى: تاريخ القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ٢٣٦. د. عبد المجيد مغربى:
 الوجيز فى تاريخ القوانين، المرجع السابق، ص ١٧٦. د. فتحى المرفصاوى: تكوين
 الشرائع، الموضع السابق، ص ١٣١ - ١٣٣. د. مصطفى سيد صقر: فلسفة وتاريخ النظم،
 المرجع السابق، ص ٢٠٥.

خاتمة الباب

خلاصة المقارنة بين أثر الديانتين الإسلام والمسيحية فى نظام الأشخاص

فى النظم القانونية القديمة

عرفنا أن الإسلام قد جاء عقيدة وشريعة فى آن واحد، وأنه نزل فى بيئة لم يكن يسودها إلا مجموعة من الأعراف والتقاليد التى أورثها السلف للخلف، فساروا عليها حتى حظيت عندهم بالإلزام، فلما جاء الإسلام بشريعته المنظمة لأمر الدين والدنيا على السواء واهتم بتنظيم علاقات الأفراد فيما بينهم، اتجه إلى هذه الأعراف والتقاليد ليجعل منها نظاماً قانونية كاملة، لها قوة الإلزام على الخاضعين لها، فبالنسبة للزواج، حث عليه وشجعه باعتباره النظام الأمثل لعمارة الكون واستمرار الحياة فيه، فأقر مما كان سائداً من عادات وتقاليد بشأنه، ما يتفق وأحكامه، وخلص ما أقره منها مما يشوبه من عادات تتنافى مع الأخلاق القويمة أو مع أحكامه، فوضع بذلك تنظيمًا لهذا النظام الحيوى فى المجتمع بهدف القضاء على الفحشاء والمنكر وإقامة علاقات الأفراد على الطهارة والاستقامة.

وبالنسبة للطلاق، أبغضه وكرهه باعتباره هادماً للأسر ومقطعاً للصلات، غير أنه أحله على مضض كدواء لداء، لا يجب اللجوء إليه إلا للشفاء من هذا الداء، وقد اهتم بتنظيم أحكامه كذلك، فأقر مما ساد قبله من عادات وتقاليد بشأنه ما يتفق ومبادئه، وألغى ما يتعارض معها، وفرض قواعد جديدة لتنظيم بعض أحكامه، وخلص ما أقره من أحكام مما يشوبها من نقائص لا تتفق وأحكام الدين الجديد.

وبالنسبة للميراث، اهتم بتنظيمه كأحد الحقوق المالية للأفراد، ووضع له قواعد وأحكاماً جديدة، غايرت تماماً ما كان يسود قبله من أعراف وتقاليد، ومحت ما كان يشوبها من ظلم يبين سوءاً فى سبب استحقاقه أو أصحاب الحق فيه، ونصيب كل وارث.

وبالنسبة للتبني، أبطله محافظة على صحة الأنساب وما يترتب على إهمال ذلك من إثبات وضياع حقوق اجتماعية ومالية لمن لا يستحقها أو ممن يستحقها.

أما المسيحية، فإنها قد جاءت عقيدة فقط بلا شريعة، لأنها نزلت فى قوم تحكمهم شريعة كاملة هى شريعة اليهود فانصببت مهمتها على ما ينقص المجتمع الذى نزلت فيه، وكانوا قد انزلقوا فى خضم المادية، وتجاهلوا ما تأمر به الأديان من الرحمة والأخلاق القويمية، والدعوة للمحبة، والأخوة والإنسانية وانشغلوا بالدنيا عن الآخرة، فكانت مهمة المسيحية إليهم أن دعتهم إلى الزهد فى الحياة الدنيا وإضفاء الرحمة والمحبة والإنسانية على علاقاتهم فى الدنيا، كذلك، عندما انتقلت المسيحية من موطنها فى طريق انتشارها، كانت روما مستقرها وموطن انتشارها، وكان يحكمها أكبر نظام قانونى فى العالم آنذاك هو القانون الرومانى، فكانت أيضا فى حاجة إلى ديانة كالمسيحية تكمل ما لديهم من شريعة، بعقيدة إلهية تدعو للرحمة والخير والمحبة والأخوة الإنسانية، فكانت مجالا مناسباً لتأثير الأفكار والمبادئ المسيحية كذلك، وفعلا، كان لها رغم خلوها من الأحكام والقواعد المنظمة لأى من شئون وعلاقات الأفراد الدنيوية، ومن كل قاعدة عقابية، أثر فى القانون الرومانى، استوحاه المعتنقون لها من القائمين على وضع قواعده وتطبيقها من روحها العامة ومبادئها المثالية الإنسانية التى نادى بها.

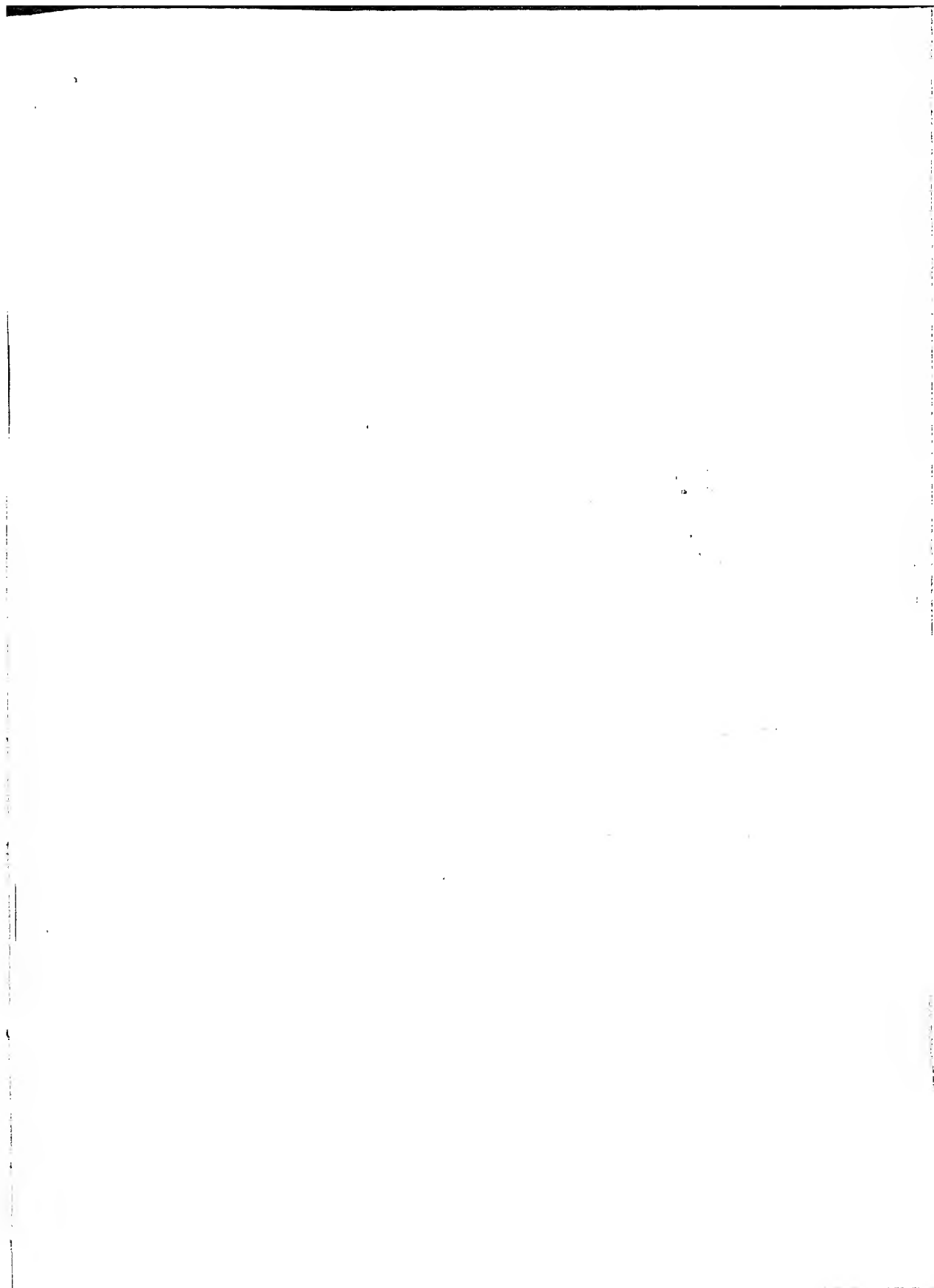
فبالنسبة للزواج، ونظرا لدعوتها للزهد والتكسر للحياة الدنيا فقد رغبت عنه ولم تشجع عليه، باعتباره وسيلة للانغماس فى الدنيا، وشجعت الرهبنة وحبذتها باعتبارها وسيلة للإعراض عن الحياة الدنيا والاهتمام بالآخرة، وجعلت الزواج ضرورة يلجأ إليها المضطر، ولذا لم يكن لها من تأثير عليه إلا ما ساد من مبادئ إنسانية دعت إليها، فألغيت منه أنواع كانت تتعارض مع مبادئها فى الرحمة والأخوة والطهارة، كزواج السيادة، بإلغاء الطرق التى كان يتم بها لما كان يشوبها من أحكام تتعارض مع هذه المبادئ، وأضيف له من الشروط والآثار ما يحقق هذه المبادئ، كتقرير موانع جديدة للزواج، أو تقرير بعض الحقوق والواجبات لكل من الزوجين وعليه، كالالتزام بالإخلاص والشرف بينهما، والتزام الزوج أن يضمن الحماية لزوجته، وكل ذلك أدى إلى إضفاء القدسية على هذه العلاقة. وبالنسبة للطلاق، فكما ورد، أنه المسألة الوحيدة التى أدلت المسيحية فيها برأى،

فحرمته ومنعته، وأن تحريمها كان أيضا من فيض دعوتها المثالية للإنسانية والأخوة، ورغم ذلك، ظل مباحا في القانون الروماني، ولكن وبتأثير موقف المسيحية منه، فقد وضعت له قيود حدثت من كثرة إيقاعه آنذاك. وبالنسبة للميراث، فقد أضيف له ما يحقق إنسانية المسيحية ومثالياتها ورحمتها وألغى منه ما يتعارض مع ذلك، سواء في سبب استحقاقه والحرمان منه، أو في أصحاب الحق فيه، أو في أنصبتهم. وذلك كإعطاء الأصول حق حرمان فروعهم من ميراثهم إذا عرفوا فيهم اللؤم والجحود، ونفس الحق مقرر للفروع تجاه الأصول، وكمُنح الأبناء الطبيعيين نصيبا في ميراث أبيهم.

وقد نال بقية نظام الأشخاص في القانون الروماني من إنسانية المسيحية ورحمتها أيضا، وذلك كالتبني، بالسماح به للنساء اللاتي فقدن أطفالهن، وكمُنح البنوة الشرعية أو تصحيح النسب لأبناء المعاشرة بمنحهم صفة البنوة الشرعية وإدخالهم في سلطة والدهم الطبيعي وانتسابهم له ولأسرته كما لو كانوا من زواج شرعي.

وكنظام السلطة الأبوية، الذي تحول من سلطة مطلقة إلى نظام أسرى منح حقوقا لأعضائها في مواجهة بعضهم البعض، وفرض في مقابلها التزامات على بعضهم تجاه البعض كالاعتراف بوجود مال للقاصر. ووجود التزام متبادل بالنفقة بين الأم وأولادها، والأب وأولاده من المعاشرة، وبين الإخوة والأخوات، وبذلك كان للمسيحية أثر ملحوظ في نظام الأشخاص في القانون الروماني، لم تأت به مباشرة، إنما استوحى من جملة دعوتها وخلاصة رسالتها.

وتتمثل المقارنة هنا في، أنه رغم مجيء الإسلام بشريعة كاملة في هذا المجال ملزمة بالتطبيق والاتباع، ورغم خلو المسيحية من ذلك، إلا أن أعمال مبادئها أدى إلى وضع قواعد تتفق مع الإسلام في تحريم كل ما هو منكر وفاحش كتحریم العلاقات غير المشروعة، وحل كل ما هو نافع طاهر فيه خير للبشرية والدعوة إليه والمناداة به، وذلك لأنهما دينان سماويان جاءا لخير المجتمع وإصلاح شأنه وتطوره.



الباب الثانى

أثر الديانتين الإسلام والمسيحية فى نظام الأموال فى النظم القانونية القديمة

تمهيد وتقسيم :

جاء الإسلام عقيدة وشريعة، فاهتم بتنظيم علاقات الأفراد فى المجتمع، ولم يقتصر على نظام الأسرة فقط، إنما امتد أيضا إلى جانب الأموال لما لها من أهمية خاصة فى استقرار المعاملات.

والمعاملات فى الفقه، هى التصرفات المالية التى تقوم بين الأشخاص فى المجتمع، فكل ما هو تبادل للأموال والمنافع بين الأفراد بواسطة العقود والتصرفات تشمله المعاملات^(١).

ونظرا لأنه الشريعة الأبدية الخالدة، فقد نحا فى تنظيمه لأحكام المعاملات نحا مغايرا لأحكام نظام الأسرة، إذ اكتفى فى أغلب أحكام المعاملات بالنص على المبادئ العامة والقواعد الكلية التى تحقق أهدافه، نظرا لما تتسم به المعاملات بطبيعتها من قابلية للتغير تبعا للتغير الطبيعى لظروف المجتمع، ووجد فى شبه الجزيرة العربية مجالا خصبا لإعمال أثره، لما اشتهر به من حياة تجارية نشطة حظيت بشهرة عريقة آنذاك، وكثرة ما شابها رغم ذلك من فساد وخلل وفوضى.

أما المسيحية، فإنها كما أسلفنا جاءت عقيدة فقط بلا شريعة، ولذا واصلت رسالتها الأساسية فى نشر المبادئ الإنسانية، والدعوة للمحبة والأخوة والمسالمة، ولذا لم تترك أثرها آنذاك فى القانون الرومانى القائم، والذى كان فى نفس الوقت يشتمل على تنظيم كامل لنظام الأموال، ورغم أن القائمين على وضعه وتطبيقه آنذاك قد رأوا إعادة تنظيم قواعده باستيحاء الأفكار المسيحية، إلا أن نصيب الأموال فى هذا الشأن كان ضئيلا للغاية،

(١) أحمد أبو الفتح: كتاب مختصر المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ٩. وكتاب

المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ج ١، ص ٢٥.

فهى ليست كنظام الأسرة شديد الصلة بالدين، وكان العزوف عن الدنيا والزهد فيها والتتكر لها هدفا من أهداف دعوة المسيحية وأثرها .

وتتفق ما تركته كل من الديانتين من أثر فى هذا النظام - رغم عدم التناسب بينهما بطبيعة الحال فى هذا الشأن كما سنرى - فى أنه كان يهدف دفع الظلم وتحقيق العدل والتوازن فى هذا المجال .

ونبين هذا الأثر فى نظام الأموال فى الفصلين الآتيين:

الفصل الأول: أثر الإسلام فى نظام الأموال عند عرب الجاهلية .

الفصل الثانى: أثر المسيحية فى نظام الأموال فى القانون الرومانى .

الفصل الأول

أثر الإسلام في نظام الأموال عند عرب الجاهلية

تمهيد وتقسيم

اهتم الإسلام بتنظيم معاملات الناس لما تمثله من أهمية في حياتهم، ووجد في مكة مناخا خصبا لإعمال هذه المهمة باعتبارها مركزا تجاريا شهيرا آنذاك، فلم تكن فقط سوقا رائجا لتبادل السلع أوجده إنفرادها بوجود بيت الله الحرام بها، ووفود الناس إليها من كل الجزيرة العربية للزيارة والتجارة، أو صاحبة رحلتين كل عام "رحلة في الشتاء إلى اليمن وأخرى في الصيف إلى الشام" تصدر من خلالهما وتستورد الوافر من السلع لتبيع مما أحضرته من الشمال في الجنوب، وما جلبته من الجنوب في الشمال، أو وسيطا بين البلاد ينقل تجارة أهل اليمن إلى أسواق فلسطين، وتجارة بلاد الشام إلى الحجاز واليمن، بل كان أهلها أهل تجارة وبيع وشراء^(١) في حاجة للمال يسعون للحصول عليه ويجدون لاكتسابه أهلهم لذلك طبيعة بلادهم الجدياء وحرمانها من الزرع والماء، وموقع بلادهم الذي تمر به قوافل التجارة، فانشغلوا ولعوا بممارستها ومهدوا بلادهم لتكون سوقا للعرب ومصرفا لتجارتهم، فهبوا لعقد المعاهدات مع من حولهم من ملوك وحكام الشعوب والبلدان^(٢)، وسارعوا لأخذ الإيلاقات^(٣) من سادات القبائل

(١) أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، تحقيق، محمد أحمد شاكر: دار التراث، د.ت، ج ٨، كتاب المضاربة، ص ٢٤٧. عبد الحميد الزهراوى: خديجة أم المؤمنين، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ، ص ٦٨ وما بعدها.

(٢) من ذلك العهود التي أخذها بنو عبد مناف الأربعة: فقد أخذ هاشم عهدا من ملك الروم، وأخذ عبد شمس عهدا من النجاشي، وأخذ المطلب عهدا من ملوك حمير، وأخذ نوفل عهدا من كسرى، وبمقتضى هذه العهود كان تجارها يعاملون معاملة حسنة ويأمنون على أنفسهم وأموالهم حين مجيئهم هذه البلاد للتجارة، انظر: تاج العروس، ج ٦، فصل الهزمة من باب الفاء "ألف"، ص ٤٤. د. جواد على: المفصل في تاريخ العرب، ج ٧، ص ٣٠٢.

(٣) الإيلاقات، هي العهود التي كانوا يأخذونها من ملوك وحكام من حولهم وسادات قبائل من تمر بهم قوافلهم التجارية فيأمنون بها على أنفسهم وأموالهم في تنقلاتهم بينما الناس =

والأعراب تأميناً لتجارتهم وحفاظاً على قوافلهم من غارات المعتدين، وإشعاراً للآخرين بأمن أسواق مكة وطرق تجارتها مما يشجعهم على التعامل معهم، ويجذب تجارتهم إلى أسواقها لاطمئنانهم إلى أن أموالهم فى الأمان المطلوب، وإنما تسبق شجرة التجارة فى رياض الأمن^(١)، فى هذا الجو التجارى الرائج تعددت معاملات العرب وتنوعت، فعدّوا العديد من العقود، وعرفوا الديون فأجروها بينهم وكان منهم الدائن والمدين. وكانت لهم فى ممارسة هذه الأنشطة عادات وأعراف مارسوها فى جو اقتصادى رائج وحياة تجارية نشطة، جرت على البلاد آنذاك ربها ورخاء وفيرين^(٢).

واكتملت لهذا المجتمع سمات تجاريتة وحيوية معاملاته وغلبة الطابع الاقتصادى عليه، بانضمام يثرب إليه، ذلك البلد الزراعى الذى أهلتة طبيعة تربته الخصبة لأن يكون مستوطنة زراعية^(٣) وكشأن الزراعة دائماً تعود بالرخاء والاستقرار على ممارستها وتنعش موطن وجودها، فقد أدت إلى انتعاش الحياة الاقتصادية فى يثرب. فنال أهلها من خيرها واشتهر كثيرون فيها بالثراء، وعمل كل أهل يثرب ما بين صاحب أرض عمل بزراعتها أو غير مالك اكترى ما يفيض من أرض غيره لزراعتها، حتى العبيد، قد استعملوهم فى الزراعة كذلك، وأدى هذا الانتعاش الاقتصادى فى يثرب إلى تعدد وتنوع معاملاتها أيضاً، ففُتحت العقود بينهم، وزاد هذا الجو التجارى انتعاشاً بانقزال المهاجرين إليه مما أدى إلى ازدياد معاملاته،

- يتخطفون من حولهم، أما هم فكانوا إذا عرض لهم عارض، قالوا: نحن أهل حرم الله فلا

يتعرض لهم أحد. انظر تاج العروس، ج ٦، فصل الهمزة من باب الفاء "ألف" ص ٤٤.

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام، المرجع السابق، ص ١٢ وما بعدها. الألوسى: بلوغ الأرب، ج

٣، ص ٣٨٥ - ٣٨٦. د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٧، ص ٢٨٥ وما

بعدها. خديجة أم المؤمنين، المرجع السابق، ص ٧١.

(٢) فقد ورد أن القرشيين كانوا يربحون فى تجارتهم للدينار ديناراً. شهاب الدين النويرى:

نهاية الأرب فى فنون الأدب، دار الكتب المصرية، ط ١، ١٩٢٦، ج ١٧، ص ٨١.

(٣) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٧، ص ٣١٤.

وجعل منه مناخا خصبا يعمل فيه الإسلام أثره . ونوضح هذا الأثر فى نظام المعاملات فى ثلاثة مباحث هى:

المبحث الأول: أثر الإسلام فى نظام العقود عند عرب الجاهلية .

المبحث الثانى: أثر الإسلام فى نظام الربا عند عرب الجاهلية .

المبحث الثالث: أثر الإسلام فى نظام الملكية عند عرب الجاهلية .

المبحث الأول

أثر الإسلام فى نظام العقود عند عرب الجاهلية

تمهيد وتقسيم :

تلعب العقود دورا مهما فى حياة الأفراد، باعتبارها وسيلتهم لإشباع حاجاتهم، والعقد، هو توافق إرادتين أو أكثر لإحداث أثر قانونى، سواء كان هذا الأثر هو إنشاء التزام أو نقله أو تعديله أو إنهائه .

وجاء الإسلام، والمجتمع العربى مفعم بالعديد من أنواع العقود، فاتجه لتنظيمها، وبدأ تنظيمها لها بالأمر بالوفاء بها، فقال تعالى: "أوفوا بالعقود"^(١) . قيل: أوفوا بالعقود هى ستة، عهد الله، وعقد الحلف، وعقد الشركة، وعقد البيع، وعقد النكاح، وعقد اليمين^(٢) . وقال: "وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا"^(٣) . قيل: إن العهد كان مسئولا يسأل صاحب العهد عنه، وقيل: أى مطلوب عدم إضاعته"^(٤) . وقال: "والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون"^(٥) . وقال: "الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق"^(٦) .

(١) آية رقم (١) من سورة المائدة .

(٢) تفسير ابن كثير: المرجع السابق، ج ٢، ص ٣. الألوسى: روح المعانى، المرجع السابق، ج ٦، ص ٤٨ .

(٣) آية رقم (٣٤) من سورة الإسراء .

(٤) تفسير ابن كثير: المرجع السابق، ج ٣، ص ٣٩. الألوسى: روح المعانى، المرجع السابق، ج ١٥، ص ٧١ .

(٥) آيتا رقم (٨، ٣٢) من سورتي المؤمنون والماعراج .

(٦) آية رقم (٢٠) من سورة الرعد .

والميثاق ما وتقوا من الموائيق بينهم وبين بعضهم كالعقود وغيرها^(١).
وروى عنه (ص) أنه قال: أربع من كن فيه كان منافقا، وذكر منها: إذا
وعد أخلف وإذا عاهد غدر^(٢).

وبذلك وضع الإسلام أساس تنظيم العقود، وهو الإلزام بالوفاء بها
والأمر بقضائها، وذلك حفظا للحقوق واستقرارا للمعاملات، وأتناول نظام
العقود في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: أثر الإسلام في أنواع العقود عند العرب.

المطلب الثاني: أثر الإسلام في أركان العقود عند العرب.

المطلب الأول

أثر الإسلام في أنواع العقود عند العرب

عرف العرب العديد من العقود نظرا لما اتسم به مجتمعهم من
انفتاح اقتصادي ورواج تجاري أدى إلى تعدد وتنوع تعاملاتهم، ومن العقود
التي عرفت عندهم:

أولا: عقد البيع :

البيع في الفقه، مبادلة مال بمال تمليكا وتملكا^(٣)، وهو نقل ملك إلى
الغير بثمن^(٤) ويحظى عقد البيع باهتمام خاص نظرا لانتشاره وتمثيله

(١) تفسير القرطبي: المرجع السابق، ج ٤، ص ٣٥٣٦. الألويسي: روح المعاني، المرجع
السابق، ج ١٣، ص ١٣٩.

(٢) صحيح البخاري: مجلد ١، ج ٣، كتاب الوكالة، باب إذا خاصم فجر، ص ١٧٢.

(٣) ابن قدامة: المغني والشرح الكبير، ج ٤، كتاب البيوع، ص ٢. أحمد أبو الفتح، المعاملات
في الشريعة الإسلامية، ج ١، ص ٥٤.

(٤) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي،
بيروت، الطبعة الثانية، د.ت.، ج ٤، كتاب البيوع، باب ما جاء في قوله تعالى: "فإذا
قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض" هامش ص ٢٣٠.

الغالبية العظمى لمعاملات الأفراد في المجتمع، فهو الوسيلة الشائعة لإشباع الحاجات والطريقة المثلى لقضائها دون حرج أو مخالفة "إذ أن حاجة الإنسان تتعلق غالبا بما في يد غيره الذي قد لا يبذله له، ففي تشريع البيع وسيلة إلى بلوغ الغرض دون حرج، فالحكمة تقتضيه والإجماع على جوازه" (١).

وقد عرفه العرب قبل الإسلام ومثل أغلب عقودهم، كما أحله الإسلام واهتم بتنظيمه فقال تعالى: "وأحل الله البيع" (٢)، وقال: "وأشهدوا إذا تباعتم" (٣)، وقد عرف العرب أنواعا وطرقا للبيع يدل معظمها على ما اشتهروا به آنذاك من ولع بألعاب المقامرة والرهان، ومن هذه البيوع:

١ - بيوع المقامرة: القمار في اللغة، قامره أى راهنه فغلبه، وقمرته قمرا غلبته في اللعب (٤)، ومن بيوع المقامرة التي مارسوها:

بيع الملامسة: وفي كيفية هذا البيع، قيل، أن يقول: إذا لمست ثوبك أو لمست ثوبى أو إذا لمست المبيع، فقد وجب البيع بيننا بكذا وكذا (٥).

وقيل يتم بيع الملامسة بواحدة من الطرق الآتية:

أن يؤتى بثوب مطوى، أو في ظلام يلمسه المشتري، فيقول له البائع: بعثك إياه بكذا ولا خيار لك بعد رؤيته، أن يكون اللمس في حد ذاته بيعا بدون أى صيغة، أن يكون اللمس شرطا في قطع خيار مجلس البيع (٦).

(١) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، المرجع السابق، ج ٤، كتاب البيوع، باب ما جاء في قوله تعالى، فإذا قضيت الصلاة، هاشم ص ٢٣٠.

(٢) آية رقم (٢٧٥) من سورة البقرة.

(٣) آية رقم (٢٨٢) من سورة البقرة.

(٤) تاج العروس، ج ٣، فصل القاف من باب الراء "قمر" ص ٥٠٥.

(٥) تاج العروس، ج ٤، فصل اللام من باب السين "لمس"، ص ٣٤٣. صحيح البخارى، مجلد

١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع الملامسة، ص ٩١. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب

البيوع، باب إبطال بيع الملامسة والمنازعة، ص ٢ - ٣. سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع،

باب فى بيع الغرر، ص ٢٥٥.

(٦) الألوسى: بلوغ الأرب، ج ١، ص ٢٦٥.

وقد جاء موقف الإسلام منه، فيما ورد عن أبي هريرة (ض)، "أن رسول الله (ص) نهى عن الملامسة"^(١)، وما ورد عن أبي سعيد الخدري (ض) قال: "نهى النبي (ص) عن بيعتين وعن لبستين، أما البيعتان فاللامسة و....."^(٢).

بيع المنابذة أو الإلقاء^(٣): وقيل في كيفية هذا البيع، المنابذة، أن تقول لصاحبك: انبذ إلى الثوب أو غيره من المتاع أو انبذ إليك، وقد وجب البيع بكذا، وكذا، أو أن ترمى إليه بالثوب ويرمى إليك بمثله^(٤).

ويتم بيع المنابذة كبيع الملامسة بإحدى طرق ثلاثة:

أن يكون النبذ في حد ذاته بيعاً. أن يكون النبذ بيعاً بدون أى صيغة. أن يكون النبذ قاطعاً للخيار في مجلس البيع^(٥).

وقد جاء موقف الإسلام منه فيما ورد عن أبي هريرة (ض) أنه قال: نهى رسول الله (ص) عن ١٠٠ والمنابذة^(٦). وعن أبي سعيد الخدري

(١) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب إبطال بيع الملامسة والمنابذة، ص ٢.

صحيح البخاري، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع المنابذة، ص ٩٢.

(٢) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب إبطال بيع الملامسة والمنابذة، ص ٣.

سنن أبي داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب في بيع الغرر، ص ٢٥٤. صحيح البخاري،

مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع الملامسة، ص ٩١.

(٣) تاج العروس، ج ٢، فصل النون من باب الذال "نبذ"، ص ٥٨٠ - ٥٨١.

(٤) تاج العروس، ج ٢، فصل النون من باب الذال "نبذ"، ص ٥٨٠. صحيح مسلم، مجلد ٣،

ج ٥، كتاب البيوع، باب إبطال بيع الملامسة والمنابذة، ص ٢ - ٣. صحيح البخاري،

مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع الملامسة، ص ٩١. سنن أبي داود، ج ٣، كتاب

البيوع، باب في بيع الغرر، ص ٢٥٥. أبو الحسن بن علي بن إسماعيل المعروف بابن

سيده: المخصص، الطبعة الأولى، ١٣١٩هـ، ج ١٢، ص ٢٥٢.

(٥) الألويسي: بلوغ الأرب، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٦٦.

(٦) صحيح مسلم: مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب إبطال بيع الملامسة والمنابذة، ص ٣.

صحيح البخاري، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع المنابذة، ص ٩٢.

(ض) قال: "نهى النبي (ص) عن بيعتين وعن لبستين، أما البيعتان : ف والمنابذة"^(١).

بيع الحصة: ويقع هذا البيع بإحدى الطرق الآتية:

أن يقول أحدهما: إذا نبذت الحصة إليك فقد وجب البيع . أو يقول: يعتك من السلع ما تقع عليه حصاتك إذا رميت بها . أو يعتك من الأرض إلى حيث تنتهي حصاتك . أو يقبض على كف من حصى ويقول: "لى فى التثىء المبيع بعدد ما خرج فى قبضتى من الحصى" . أو يقبض على كف من حصى ويقول: لى بكل حصة درهم . أو يمسك أحدهما بالحصة فى يده ويقول: أى وقت تسقط فيه الحصة وجب البيع . أو يعترض القطيع من الغنم فيأخذ حصة ويقول: أى شاة أصبتها فهى لك بكذا^(٢).

وقد جاء موقف الإسلام منه فيما ورد عن أبى هريرة (ض) أن النبى (ص) نهى عن بيع والحصة^(٣).

ثانيا : بيع الغش: ومن هذه البيوع:

بيع النجش: بيع النجش: أن يريد شخص بيع سلعة، فيساومه آخر فيها بثمن أكبر من قيمتها لينظر إليه ناظر فيقع فيها، أو أن يواطىء شخص آخر ببيع يباع على أن يمدحه . أو أن يزيد الرجل ثمن السلعة وهو لا يريد شراءها ولكن ليسمعه غيره فيزيد بزيادته أى لغير غيره بها . والهدف منه، غش المشتري والتغريب به وإيقاعه^(٤).

(١) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى بيع الغرر، ص ٢٥٤. صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع الملامسة، ص ٩١. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب إبطال بيع الملامسة والمنابذة، ص ٣.

(٢) تاج العروس، ج ١٠، فصل الحاء من باب الواو والباء، ص ٩٣. الألوسى: بلوغ الأرب، ج ١، ص ٢٦٤ - ٢٦٥. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، ص ٣.

(٣) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى بيع الغرر، ص ٢٥٤. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصة والبيع الذى فيه غرر، ص ٣.

(٤) تاج العروس، ج ٤، فصل النون من باب الشين "نجش"، ص ٣٥٤. صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع المزايدة وباب النجش، ص ٩١. الألوسى: بلوغ =

وقد جاء موقف الإسلام منه، فيما ورد عن أبي هريرة (ض) قال: قال رسول الله (ص): "..... ولا تتاجشوا" (١). وفيما ورد عن ابن عمر (ض) أنه قال: "نهى رسول الله (ص) عن النجش" (٢).

بيع المخاضرة: هو بيع الثمار قبل بدو صلاحها، أى قبل أن يتم نضجها، وسمى بذلك لأن المتبايعين تبايعا شيئا أخضر (٣).

ويبدو موقف الإسلام منه فيما ورد عن أنس بن مالك (ض) أنه قال: "نهى رسول الله (ص) عن والمخاضرة" (٤). وعن ابن عمر (ض) أن رسول الله (ص) نهى عن بيع النخل حتى يزهو وعن السنبلي حتى يبيض ويأمن العاهة، نهى البائع والمشتري (٥).

ونظرا لأن بيع المخاضرة بيع لثمار لم تتضح بعد، ومن ثم لا يعرف صلاحها أو فسادها فإنه يدخل ضمن بيوع الغش المنهى عنها.

بيع التصرية: وهو أن يترك الرجل شاته أو ناقته التى يريد بيعها

= الأرب، ج ٣، ص ٣٨٧. الصنعاني: سبل السلام، المرجع السابق، ج ٣، كتاب البيوع، ص ١٨. د. جواد علي: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٧، ص ٣٨٩ - ٣٩٠.

(١) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه وتحريم النجش، ص ٣. صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه ولا يسوم على سوم أخيه حتى يأذن له أو يترك، ص ٩٠.

(٢) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع النجش ومن قال لا يجوز ذلك البيع، ص ٩١، باب لا يبيع حاضر لباد بالسمرة، ص ٩٤، باب ما لا يجوز من الشروط فى النكاح، ص ٢٤٩.

(٣) تاج العروس، ج ٣، فصل الخاء من باب الراء "خضر"، ص ١٨٠. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب النهى عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها، ص ١١.

(٤) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع المخاضرة، ص ١٠٢ - ١٠٣.

(٥) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب النهى عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع، ص ١١. سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، ص ٢٥٢.

أياماً لا يحلبها فيكبر ضرعها ويظن المشتري أن غزارة لبنها عادة مستمرة فيشتريها^(١).

ويبدو موقف الإسلام منه فيما ورد عن أبي هريرة (رض) أن رسول الله (ص) قال: "..... ولا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، فإن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر"^(٢). فقد نهى الرسول (ص) عن هذا النوع من البيوع لما ينطوي عليه من غش للمشتري وإيهامه بشيء غير موجود بالصورة التي رآه عليها وقت الشراء، ومع ذلك أجاز له أن يقبل البيع رغم ذلك، فإن لم يقبل، وكان ما رآه من غزارة اللبن هو دافعه للشراء فله الحق في أن يردها ومعها صاعاً من التمر بدل ما أخذ من لبن.

والجدير بالذكر، أن تحديد المقابل بالتمر هنا ليس إلا لأنه كان طعاماً أساسياً لهم آنذاك، ولا يمنع هذا التحديد أن يقوم اللبن بالنقود وتُرد مع الماشية.

بيع العينة: هو أن يبيع التاجر لرجل سلعته بثمن معلوم إلى أجل معلوم ثم يشتريها منه بأقل من ذلك الثمن الذي باعها به. وقيل، بيع العينة

(١) تاج العروس، ج ٣، فصل الصاد من باب الرأء "صرر"، ص ٣٣٠. صحيح البخاري، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب النهى للبائع أن يحفل الإبل والبقر والغنم وكل محفلة، ص ٩٢. الإمام، أحمد شاه ولي الدين بن عبد الرحيم المحدث الدهلوي، حجة الله البالغة، ٥٠٠ ج ٢، ص ٨٣. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب حكم بيع المصراة، ص ٥ - ٦. د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب، ج ٧، ص ٣٩٦. صبحي المحمصاني: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٧٦.

(٢) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه وتحريم النجش وتحريم التصرية، ص ٣. سنن أبي داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب من اشترى مصراة فكرهها، ص ٢٧٠. صحيح البخاري، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب النهى للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم وكل محفلة والمصراة، ص ٩٢ - ٩٣.

أن يبيع شيئاً من غيره بثمان مؤجل ويسلمه إلى المشتري ثم يشتريه قبل قبض الثمن بثمان نقد أقل من ذلك القدر^(١).

ويبدو رأى الإسلام فيه، فيما ورد عنه (ص) أنه قال: "إذا تبايعتم بالعينة ٠٠٠ سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم"^(٢).

والأثر الوارد عن السيدة عائشة (ض)، "أن دخلت عليها أم ولد زيد ابن أرقم الأنصاري، فقالت: إني بعت غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم نسيئة وإني ابتعته بستمائة درهم نقداً، فقالت لها عائشة (ض): بئسما اشتريت وبئسما شريت إن جهاده مع الرسول (ص) قد بطل إلا أن يتوب"^(٣).

والحديث الوارد عن الرسول (ص) نهى عن هذا البيع لأنه ربا، يتمثل ربا في الفرق بين السعرين المعجل والمؤجل، وهو محرم، وكذلك الأثر الوارد عن السيدة عائشة (ض) دليل آخر على التحريم.

بيع النسيئة (بيع الكالئ بالكالئ): هو البيع إلى أجل معلوم^(٤)، ومثاله، أن يقول البائع: بعتك هذا الثوب نقداً بدرهم ونسيئة بدرهمين^(٥).

وجاء موقف الإسلام منه، فيما ورد عنه (ص) عن البراء بن عازب،

(١) تاج العروس، ج ٩، فصل العين من باب النون "عين"، ص ٢٩١. سنن أبي داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب في النهي عن العينة، هامش ص ٢٧٤.

(٢) سنن أبي داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب في النهي عن العينة، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٣) سنن الدارقطني، مجلد ٢، ج ٣، كتاب البيوع، ص ٥٢.

(٤) لسان العرب، ج ١، فصل النون، حرف الهمزة "نساء"، ص ١٦١ - ١٦٢. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الورق بالذهب ديناً، ص ٤٥.

(٥) تاج العروس، ج ٨، فصل الشين من باب الطاء "شرط"، ص ١٦٦. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب الربا، ص ٤٢ - ٤٥. صحيح البخاري، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار، نساء، ص ٩٧. سنن أبي داود، ج ٣، كتاب البيوع، أبواب، باب في الصرف، باب في اقتضاء الذهب من الورق، باب في الحيوان بالحيوان نسيئة، باب في التمر بالتمر، ص ٢٤٨ - ٢٥١.

قال: "قدم النبي (ص) المدينة ونحن نبيع بالنسيئة، فقال (ص) ما كان يدا بيد فلا بأس به وما كان نسيئة فهو ربا" (١) أى حرمه الإسلام ونهى عنه.

بيع تلقى الجلب (تلقى الركبان): والجلب من جلب الشيء أى جاء به وأحضره، والمراد بالجلب هنا، قافلة التجار الذين يجلبون الأرزاق والمتاجر والبضائع (٢). والركبان، جمع راكب، وهو الغالب. والحكم أيضا يشمل المشاة أفرادا أو جماعات.

وصورة هذا البيع، أن يأتى ركب بتجارة لبيعها فى بلد فيتلقاهم شخص أو أكثر قبل دخولهم السوق لشراء ما معهم قبل أن يعرفوا السعر السائد فى السوق، وقد يوهمونهم بكساد ما معهم حتى يأخذونه منهم بثمن قليل، وكما قد يتلقونهم ليبيعوا منهم قد يتلقونهم ليبيعوا لهم أيضا (٣).

ويتضح موقف الإسلام منه، فيما ورد عن أبى هريرة (ض) أنه قال: "قال رسول الله (ص): لا تلقوا الجلب فمن تلقاه فاشترى منه فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار" (٤). وعن عبد الله (ض) قال: كنا نتلقى الركبان فنشترى منهم الطعام فنهانا النبي (ص) أن نبيعه حتى يبلغ به سوق الطعام (٥). كما ورد عن ابن عمر (ض) قال: إن الرسول (ص) نهى أن نتلقى السلع حتى تبلغ الأسواق (٦).

(١) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب النهى عن بيع الورق بالذهب دينا، ص ٤٥.

صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع الورق بالذهب نسيئة، ص ٩٨.

(٢) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، هامش ص ٥.

(٣) عبد العزيز بن على بن عزيز الغامدى: البيوع المحرمة فى الإسلام، رسالة دكتوراه،

جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون، ١٩٨٠، ص ٥٨٧.

(٤) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب تحريم تلقى الجلب، ص ٥.

(٥) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب منتهى التلقى، ص ٩٥.

(٦) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب تحريم تلقى الجلب، ص ٥. سنن أبى

داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى التلقى، ص ٢٦٩. صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣،

كتاب البيوع، باب النهى عن تلقى الركبان وأن يبيعه مردود لأن صاحبه عاص آثم إذا

كان به عالما وهو خداع فى البيع والخداع لا يجوز، ص ٩٥.

أى نهى الرسول (ص) عن هذا البيع وذلك منعا للتغريب بالناس، لأن فى ذلك احتكارا للأمتعة ورفع أسعارها، والرسول (ص) يقول: "دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض" (١).

كما أعطى للبائع بعد أن يتم البيع، إذا ما وجد تفاوتاً فى السعر بين ما باع به وبين سعر السوق حق الخيار فى مواجهة المشتري، إما أن يقبل البيع، أو يرفض ويرجع على المشتري.

ثالثاً : بيوع الغرر :

وبيع الغرر، أحد أمرين:

أ - ما كان له ظاهر يغتر المشتري وباطن مجهول .

ب - البيوع المجهولة التى لا يحيط بكنهها المتبايعان حتى تكون معلومة لهما . ومثالها بيع السمك فى الماء، والطير فى الهواء، والغزال فى الصحراء، فهى بيوع لا عهدة لها ولا ثقة (٢)، ومن هذه البيوع:

بيع ما ليس عنده (بيع المعدوم): وفى هذا البيع، يبيع الرجل شيئاً لا يملكه ثم يشتريه من مالكه ليسلمه لمن اشتراه مع حصول الظن بالقدرة على اشترائه من مالكه أولاً (٣).

ويبدو موقف الإسلام منه، فيما ورد عن حكيم بن حزام، أنه قال: يارسول الله يأتينى الرجل فيريد منى البيع ليس عندى، أفأبتاعه له من السوق، فقال (ص): "لا تبع ما ليس عندك" (٤)، وكذلك ما ورد عن عبد الله

(١) عبد العزيز بن على: البيوع المحرمة، رسالة دكتوراه، المرجع السابق، ص ٥٩٣.

(٢) تاج العروس، ج ٣، فصل الغين من باب الراء "غرر" ص ٤٤٣ وما بعدها. سنن الترمذى،

ج ٢، أبواب البيوع، باب ما جاء فى كراهية بيع الغرر، ص ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٣) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى الرجل يبيع ما ليس عنده، ص ٢٨٣.

(٤) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى الرجل يبيع ما ليس عنده، ص ٢٨٣.

ابن عمر (ض) قال: قال رسول الله (ص) "لا يحل ٠٠٠ ولا يبيع ما ليس عندك" ^(١) أى حرم الإسلام هذا البيع لعدم وجود محل العقد.

بيع المجر: هو أن يشتري ما فى بطون الحوامل، أو يباع الشيء بما فى بطن هذه الناقة، أو يباع البعير أو غيره بما فى بطن الناقة ^(٢).

وجاء موقف الإسلام منه، فيما ورد عن أبى هريرة (ض) قال: "نهى رسول الله (ص) عن بيع الغرر" ^(٣). ونظرا لأن بيع المجر هو بيع لما فى بطون الحوامل، وأنه بذلك يعد بيعا لمجهول، فإنه يدخل فى بيع الغرر، ومن ثم يشملنه النهى الوارد فى الحديث لما يقوم عليه من مخاطرة.

بيع حبل الحبل: وحبل الحبل أن تنتج الناقة ثم تحمل التى نتجت ^(٤) أى بيع نتاج النتاج، فقد كان الرجل فى الجاهلية يبتاع الجزور ^(٥) إلى أن تنتج الناقة ثم تنتج التى فى بطنها ^(٦).

وجاء موقف الإسلام منه فيما ورد عن ابن عمر (ض)، قال: "نهى رسول الله (ص) عن بيع حبل الحبل، وكان يباع يتبايعه أهل الجاهلية. كان

(١) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى الرجل يبيع ما ليس عنده، ص ٢٨٣.

(٢) تاج العروس، ج ٣، فصل الميم من باب الرءاء (مجر)، ص ٣٥١، ٣٥٤. ابن سيده: المخصص، ج ١٢، ص ٢٥١.

(٣) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذى فيه غور، ص ٣. سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى بيع الغرر، ص ٢٥٤. سنن الترمذى، ج ٢، أبواب البيوع، باب ما جاء فى كراهية بيع الغرر، ص ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٤) تفسير القرطبي، المرجع السابق، ج ٢، ص ١١٨٦.

(٥) الجزر، الشاء أو الناقة، وسميت الجزور، لأنها لما يجزر، انظر: تاج العروس، ج ٣، فصل الجيم من باب الرءاء "جزر"، ص ٩٧.

(٦) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع الغرر وحبل الحبل، ص ٩١. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب تحريم حبل الحبل، ص ٣. صبحى المحمضانى: الأوضاع التشريعية، ص ٧٦.

الرجل يبتاع الجزور إلى أن تنتج الناقة ثم تنتج التى فى بطنها^(١)، أى نهى عن هذا البيع لأنه بيع لمجهول.

بيع الملاقيح والمضامين: الملاقيح، ما فى أصلاب الفحول، والمضامين، ما فى بطون الإناث. وكان العرب يتبايعون أولاد الشاء فى بطون الأمهات وأصلاب الآباء وما يضرب الفحل فى عام أو أعوام، أى يبيعون الملاقيح والمضامين فى أصلاب الذكور وبطون الإناث^(٢).

وجاء موقف الإسلام منه، فيما ورد عن جابر (ض) قال: نهى رسول الله (ص) عن بيع ضراب الجمل^(٣) و^(٤).

وواضح، أن علة النهى هنا، ليست فقط للغرر، إنما أيضا لاعتبار هذا البيع بيعا لما لم تعمل يد الشخص، لأن ماء الفحل من هبات الله يشترك الناس جميعا فى الانتفاع بها، لأنها من أسباب دوام الحياة واستمرارها.

بيع المعاومة أو بيع السنين: المعاومة، أن تبيع زرع عامك أو ثمر نخلك أو شجرك لعامين أو ثلاثة فما فوق ذلك^(٥)، ويبدو موقف الإسلام

(١) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع الغرر وحبل الحبلية، ص ٩١.

صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب تحريم بيع حبل الحبلية، ص ٣.

(٢) تاج العروس، ج ٢، فصل اللام من باب الحاء "لقح"، ص ٢١٦ - ٢١٧، ج ٩، فصل الضاد من باب النون "ضمن"، ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٣) ضراب الجمل، ماؤه، ويسمى أيضا عصب الجمل، أو عصب الفحل، والفحل، الذكر من كل حيوان، فرسا أو جملا . . . الخ، وقد نهى الرسول (ص) عنه لأنه بيع غير متقوم، ولا معلوم، ولا مقدور على تسليمه. السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ١٥٤.

(٤) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب تحريم فضل بيع الماء الذى يكون بالفلانة، ويحتاج إليه لرعى الكلا وتحريم منع بذله وتحريم بيع ضراب الفحل، ص ٣٤.

(٥) لسان العرب، ج ١٥، فصل العين، حرف الميم، (عوم)، ص ٣٢٦. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، ص ٢٠. سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى بيع السنين، ص ٢٥٤.

منه فيما ورد عن جابر (ض) قال: "نهى النبي (ص) عن بيع السنين وفى رواية، عن بيع الثمر سنين" (١). وعن جابر (ض) قال: "نهى الرسول (ص) عن بيع الأرض البيضاء سنتين أو ثلاثاً" (٢). وفى صحيح مسلم، يوجد باب بعنوان، "باب النهى عن بيع المعاومة وهو بيع السنين" (٣)، ويعد هذا البيع، بيعاً لمجهول، ومن ثم يدخل ضمن بيوع الغرر ويشمله النهى الوارد عنه (ص) عن بيوع الغرر.

بيع الطنى: هو بيع الكومة المجهولة الكيل والوزن من التمر بالكيل المعين القدر من التمر (٤). وجاء موقف الإسلام منه فيما ورد عن جابر (ض) أنه قال: "نهى رسول الله (ص) عن بيع الصبرة من التمر" (٥). لا يعلم مكيلتها بالكيل المسمى من التمر (٦). أى نهى الرسول (ص) عن هذا البيع، ويسبب النوى هذا النهى. فيقول: هذا تصريح بتحريم بيع التمر بالتمر حتى يعلم المائلة، لأن الجهل بالمائلة كحقيقة المفاضلة، وحكم سائر الربويات إذا بيع بعضها ببعض حكم التمر بالتمر (٧)، ولا يخفى ما فى هذا البيع من غرر.

بيع المزبنة: هو بيع جزاف لا يعرف كيله ولا عدده ولا وزنه بمسمى من مكيل وموزون ومعدود أى هو، بيع معلوم بمجهول من جنسه، أو

(١) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، ص ٢٥٤.

(٢) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، ص ٢٥٤.

(٣) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، ص ١٧.

(٤) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب تحريم بيع صبرة التمر المجهولة القدر

بتمر، ص ٩. ابن سيده: المخصص، ج ١٢، ص ٢٥٢.

(٥) الصبرة، هى الكومة، وقوله لا يعلم مكيلتها، أى مقدار كيلها، والمعنى، نهى عن بيع الكومة

من التمر المجهولة القدر بالكيل المعين القدر من التمر. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥،

كتاب البيوع، هامش ص ٩.

(٦) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب تحريم بيع صبرة التمر المجهولة القدر

بتمر، ص ٩.

(٧) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، هامش ص ٩.

بيع مجهول بمجهول من جنسه . كييع الرطب في رؤوس النخل بالتمر كيلا،
أو بيع التمر على رؤوس النخل بالذهب والفضة .

وقيل سمي هذا البيع المزبنة، لأن أصل الزبن الدفع، والبائعين إذا
وقفا على مافيه من غبن، أراد المغبون أن يفسخ البيع وأراد الغابن أن
يمضيه فتزبنا فتدافعا فاختصما^(١) .

وجاء موقف الإسلام منه، فيما روى عنه (ص) أنه، "تهى عن
المزبنة، والمزبنة اشتراء الثمر بالتمر كيلا، وبيع الكرم بالزبيب كيلا"^(٢) .
كما روى أن الناس على عهد الرسول (ص) كانوا يتبايعون الثمار، ثم يقول
المبتاع: إنه أصاب الثمر، الدمان، أصابه مراض، أصابه قشام "وهى عاهات
يحتجون بها" فقال (ص): "لا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر كالمشورة
يشير بها لكثرة خصومهم"^(٣) فلأنه يتضمن غررا بشراء ثمار لم تتضح بعد
ولا يعلم مقدارها، لذا يسرى عليه ما يسرى على يبيع الغرر من نهى،
بالإضافة للعلة الواردة في الحديث، وهى أن هذا البيع كان يثير الخلافات
بين البائعين والمشتريين لما قد يصيب الثمار من تلف لم يكن في الحساب
عند التعاقد، فأدت كثرة الخصومة بينهم إلى النهى عن هذا البيع، ولكن، قد

(١) تاج العروس، ج ٩، فصل الزاى من باب النون "زبن"، ص ٢٢٤ - ٢٢٥. سنن أبى داود،
ج ٣، كتاب البيوع، باب فى المزبنة، ص ٢٥١. صحيح البخارى: مجلد ١، ج ٣، كتاب
البيوع، بابا بيع المزبنة، وبيع الثمر على رؤوس النخل بالذهب والفضة، ص ٩٨ - ٩٩.
صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، أبواب، تحريم بيع الرطب بالتمر، من باع نخلا
عليها زرع، النهى عن المحاقلة والمزبنة والمخابرة، وبيع الثمر قبل بدو صلاحها، وعن بيع
المعاومة، ص ١٣ وما بعدها .

(٢) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع المزبنة وهى بيع الثمر بالتمر وبيع
الزبيب بالعنب، ص ٩٨. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب
بالتمر إلا فى العرايا، ص ١٥. سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى المزبنة، ص
٢٥١ .

(٣) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، ص
١٠٠ .

تدعو الحاجة الماسة إلى هذا النوع من البيوع، وقد وردت حالة واحدة تمثل تلك الحاجة ولذا أبيع فيها هذا البيع، هي حالة "العرايا"، والعرايا، نخل كانت توهب للمساكين فلا يستطيعون أن ينتظروا نضجها فرخص لهم أن يبيعوها بما شاءوا من التمر^(١). وقد ورد موقف الإسلام منها فيما ورد عنه (ص) "أنه أرخص لصاحب العرية أن يبيعها بخرصها"^(٢).

يقول الإمامان مالك وأبو حنيفة: العرية أن يهب ثمرة نخله لآخر ويشق عليه تردد الموهوب له إلى بستانه. ويكره أن يرجع في هبته فيدفع إليه بدلها تمر^(٣). وبذلك نهى عن بيع المزبنة، ورخص في العرايا أن تباع كيلا استثناء، ويتفق هذا النهى مع موقف الإسلام من بيع الغرر.

بيع الغدوى أو الغدوى: هو أن يباع البعير أو غيره بما يضرب الفحل، أو تباع الشاة بما نزا به الكبش أو يباع بنتاج ما نزا به الكبش ذلك العام^(٤). وهو بهذا المعنى يتفق مع بيع المجر ومن ثم يأخذ حكم الإسلام فيه وهو النهى والتحريم.

بيع الغائص: هو أن يقول الرجل: أغوص في البحر غوصة بكذا

(١) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، هامش ص ١٣ - ١٤. صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب تفسير العرايا، ص ١٠٠.

(٢) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع المزبنة، ص ٩٩. سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى بيع العرايا، ص ٢٥١. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب النهى عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع، ص ١٢، باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا فى العرايا، ص ١٤٠. والخرص، هو الحدس والتخمين والظن فيما لا يستيقن.

(٣) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب تفسير العرايا، ص ١٠٠. الدهلوى: حجة الله البالغة، المرجع السابق، ج ٢، هامش ص ٨١. موطأ الإمام مالك: المرجع السابق، ص ٢٦٧.

(٤) تاج العروس، ج ١٠، فصل الغين من باب الواو والياء "غدو" ص ٢٦٣. ابن سيده: المخصص، المرجع السابق، ج ١٢، ص ٢٥١.

فما أخرجته فهو لك^(١). وجاء موقف الإسلام منه فيما ورد عن أبي سعيد الخدري (ض) قال: "تهى رسول الله (ص) عن ٠٠٠٠ وعن ضربة الغائص"^(٢) وذلك لأنه يعد صورة من صور الغرر ومن ثم يشمله حديث الرسول (ص) فى النهى عن بيع الغرر.

بيع الجراف: هو بيع وشراء مجهول القدر كيلا ووزنا^(٣). وجاء موقف الإسلام منه، فيما ورد عن جابر (ض) أنه قال: "تهى رسول الله (ص) عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان: صاع البائع وصاع المشتري"^(٤). وعن عثمان (ض) أن النبى (ص) قال: "إذا بيعت فكل وإذا ابتعت فاكل"^(٥). وعن ابن عمر (ض) أن رسول الله (ص) قال: "من اشترى طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه قال: وكنا نشترى الطعام من الركبان جزافا، فنهانا رسول الله (ص) أن نبيعه حتى ننقله من مكانه"^(٦). والمعنى، أنه، إذا اشترى الرجل شيئا مكايلة وقبضه ثم باعه ثانية لم يجر تسليمه للمشتري الثانى بكيل الأول، إنما لابد أن يكيله ثانية لمن اشتراه منه^(٧). أى نهى الإسلام عن بيع الجراف.

(١) لسان العرب، ج ٨، فصل الغين، حرف الصاد "غوص" ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٢) سنن ابن ماجه، ج ٢، كتاب التجارات، باب النهى عن شراء ما فى بطون الأنعام وضروعها وضربة الغائص، ص ٧٤.

(٣) تاج العروس، ج ٦، فصل الجيم من باب الفاء، ص ٥٧. ابن سيده: المخصص، ج ١٢، ص ٢٥٢.

(٤) سنن ابن ماجه، ج ٢، كتاب التجارات، باب النهى عن بيع الطعام ما لم يقبض، ص ٧٥٠. سنن الدار قطنى، مجلد ٢، ج ٣، كتاب البيوع، ص ٨.

(٥) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب الكيل على البائع والمعطى، ص ٨٨. سنن الدار قطنى، مجلد ٢، ج ٣، كتاب البيوع، ص ٨.

(٦) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، ص ٨. صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب ما يذكر فى بيع الطعام والحكرة، ص ٨٩.

(٧) الصنعانى: سبل السلام، المرجع السابق، ج ٣، كتاب البيوع، ص ١٦.

بيع العربون: الإعراب في البيع، أن يقول الرجل للرجل: إن لم آخذ هذا البيع بكذا فلك كذا وكذا من مالي . وصورته، أن يشتري الرجل السلعة ويدفع إلى صاحبها شيئا على أنه إذا أمضى البيع حسب من الثمن، وإن لم يمض البيع كان لصاحب السلعة ولم يرتجعه المشتري^(١).

ويبدو موقف الإسلام منه فيما ورد عنه (ص) أنه نهى عن بيع العربان، قال مالك: "وذلك فيما نرى، أن يشتري الرجل العبد أو يتكاري الدابة، ثم يقول: أعطيتك ديناراً على أنى إن تركت السلعة أو الكراء فما أعطيتك لك"^(٢)، أى نهى عنه، وذلك لسببين:

أنه يدخل ضمن بيوع الغرر، إذ فيه مجازفة من المشتري بجزء من المال لا يسترده إن هو لم يستكمل صفقة البيع .

أنه من قبيل أكل أموال الناس بالباطل، لأنه إستيلاء على مال للغير بلا مقابل، أو نية هبة أو تبرع، وهو ما نهى عنه الله بقوله: "لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل"^(٣).

رابعاً : البيوع الصحيحة: والمقصود بها البيوع التي توافرت فيها أركان العقد الصحيح، من رضا صحيح ومحل جائز التعامل فيه شرعاً، مقدور على تسليمه وقت العقد . فرغم ما شاع عند عرب الجاهلية من أنواع للبيوع، تتنوع بين بيوع غش حينا وغرر أحيانا، إلا أنهم قد عرفوا أيضا أنواعا من البيوع الصحيحة، ولذا أقرها الإسلام وأبقى عليها ضمن ما أبقى من عادات وأعراف حميدة لديهم، ومن هذه البيوع:

(١) سنن أبي داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب في العربان، ص ٢٨٣. الدهلوي: حجة الله البالغة، المرجع السابق، ج ٢، ص ٨١. لسان العرب، ج ٢، فصل العين حرف الباء (عرب)، ص ٢٨.

(٢) سنن أبي داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب في العربان، ص ٢٨٣.

(٣) آية رقم (٢٩) من سورة النساء .

البيع ناجزا بناجز (يدا بيد): أى بيع السلعة عاجلا بعاجل، فتباع السلعة الحاضرة مقابل النقود الحاضرة يدا بيد^(١)، وهو صورة للبيع الصحيح، مع افتراض أنه سيتم بلا مقامرة أو غش أو غرر، وقد أقره الإسلام، ورد عن البراء بن عازب، قال: قدم النبي (ص) المدينة ونحن نبيع بالنسيئة، فقال (ص): "ما كان يدا بيد فلا بأس به"^(٢).

بيع المزايدة: هو أن تعرض السلعة للبيع، فيتزايد عليها كل من يريد شراءها فتباع لمن يزيد^(٣)، أى هى مزايدة قبل انعقاد الصفقة. وتتمام العقد وقد أقره الإسلام.

قال عطاء: أدركت الناس لا يرون بأسا ببيع المغنم فيمن يزيد^(٤)، وعن أنس (ض)، "أن رجلا جاء إلى النبي (ص) يسأله، فقال (ص): لك فى بيتك شئ؟ قال الرجل: حلس ٥٠٠ وقدح ٥٠٠ فأخذهما (ص) ثم قال: من يشتري هذين؟ فقال رجل: أنا آخذهما بدرهم، قال (ص): من يزيد على درهم؟ مرتين أو ثلاثا، قال رجل: أنا آخذهما بدرهمين، فأعطاهما له"^(٥).

بيع التقاوى (التقاوى): هو أن يشتري شركاء سلعة رخيصة الثمن ثم يتزايدون بينهم حتى يبلغوا غاية ثمنها فيأخذها الذى بلغه^(٦)، والفرق بينه

(١) تاج العروس، ج ٤، فصل النون من باب الزاى "تجز" ص ٨٤.

(٢) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب النهى عن بيع الورق بالذهب دينا، ص ٤٥. صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع الورق بالذهب نسيئة، ص ٩٨.

(٣) ابن منظور: لسان العرب، ج ٤، فصل الزاى، حرف الدال، ص ١٨٢. صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع المزايدة، ص ٩١.

(٤) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع المزايدة، ص ٩١.

(٥) سنن ابن ماجه، ج ٢، كتاب التجارات، باب بيع المزايدة، ص ٧٤٠. سنن الترمذى، ج ٢، أبواب البيوع، باب ما جاء فى البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، ص ٣٥٩، باب ما جاء فى بيع من يزيد، ص ٣٤٥.

(٦) تاج العروس، ج ١٠، فصل القاف من باب الواو والياء (قوو)، ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

وبين بيع المزايدة. أن بيع التقاوى لا يكون إلا بين الشركاء فى السلعة محل البيع^(١) وهو بيع صحيح أقره الإسلام.

بيع الرجوع: هو أن يبيع الرجل إبله المسنة والصغار ثم يشتري الفتيّة والكبار، أو يبيع الذكور ويشترى الإناث، وكان العرب يفعلون هذا طمعا فى الكسب وإكتثار أموالهم لأن الإناث تلد فتزيد من أموالهم^(٢). وهو بيع صحيح يقره الإسلام، إذا اكتملت له شروطه، بأن توفر فيه الرضاء الصحيح غير المشوب بغش أو خداع، ويأتى حله من قوله تعالى "وأحل الله البيع"^(٣). ومن قوله (ص): "أفضل الكسب . . . وكل بيع مبرور" والبيع المبرور هو: ما خلا من الغش والخيانة^(٤).

بيع السلم (السلف) (المحاويج)^(٥): السلم، بيع أجل بعاجل، ففيه يسلم المشتري الثمن عاجلا ويتسلم المبيع مؤجلا^(٦)، وهو من البيوع التى اقتضتها ظروف المجتمع العربى آنذاك دفعا للحرج والضيق، لا سيما وأنهم قد اعتمدوا فى رزقهم على زراعة لا تجنى إلا فى مواسمها أو تجارة لا تنشط إلا فى مواعيدها، فكان مخرجا لذوى الحاجة منهم، إذ يستطيع ذو الحاجة العاجلة للمال، الحصول على حاجته من آخر مقابل سلعة سيتملكها فى المال، ويمكنه تسليمها بعد تملكها، أى يبيع سلعة بثمن عاجل لن يسلمها للمشتري إلا فى وقت أجل، ورغم أنه بذلك يدخل ضمن بيوع

(١) ابن سيده: المخصص، ج ١٢، ص ٢٥٤.

(٢) تاج العروس، ج ٥، فصل الرأ من باب العين، "رجع"، ص ٣٤٩. ابن سيده: المخصص،

ج ١٢، ص ٢٥٢. د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٧، ص ٣٩٣.

(٣) آية رقم (٢٧٥) من سورة البقرة:

(٤) السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ١٤٧.

(٥) يسمى أيضا بيع المحاويج، لأنه من المصالح الحاجية التى تدعو إليها حاجة المتبايعين فصاحب رأس المال محتاج إلى شراء الثمرة، وصاحب الثمرة محتاج إلى ثمنها قبل نضجها لينفقه عليها، انظر، تفسير القرطبي: ج ٢، ص ١١٨٧.

(٦) الشوكانى: نيل الأوطار، ج ٤، كتاب السلم، ص ٣٤٣. الصنعانى: سبل السلام، ج ٣، أبواب السلم والقرض والرهن، ص ٤٩.

الغرر لأنه بيع لما لا يملك وقت العقد، إلا أنه ونظرا لضرورته لما فيه من التيسير على الناس، فقد استثنى من بيع الغرر، وأقره الإسلام، ونجد ذلك في قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى . . ."^(١)، قيل نزلت في السلم في كيل معلوم إلى أجل معلوم^(٢)، كما روى عنه (ص)، أنه قدم المدينة وهم يسلفون بالتمر السنتين والثلاث، فقال: "من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم".

ومن ذلك يبدو إقرار السلم كأحد أنواع البيوع، ولكن بشروط هي: أن يقبض المسلم إليه ثمن السلعة في الحال أى في مجلس العقد وقبل أن يفترقا من المكان الذى تبايعا فيه.

أن يكون المسلم فيه معروفا نوعا وصفة، أى به صفة تميزه عن غيره من نفس النوع، فيكون مما ينضبط نوعا ووصفا وقدرًا، فلا يجوز السلم في مجهول أو شيء لا ينضبط وصفا أو قدرًا^(٣).

أن يحدد فيه الأجل، أى يكون ميعاد تسليم المبيع معلوما.

كان ذلك موقف الإسلام من أنواع البيوع التى شاعت لدى عرب الجاهلية باعتبارها جزءا من تنظيمه لعقد البيع، وكما رأينا، فقد تعرض لكل أنواع البيوع التى سادت المجتمع الجاهلى، فأبقى منها ما كان صحيحا طبقا لقواعده وأصول المعاملات المرضية، كالبيع ناجزا بناجز، وبيع المزايدة، ونظم ما احتاج إلى تنظيم وتعديل مع إبقائه لحاجة الناس إليه كبيع السلم "فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم".

ونهى عما كان سائدا منها ولكنه مشوب بظلم فاحش وغش واضح "كبيع الغرر، والمقامرة، والغش" السابق بيانها بالتفصيل.

(١) آية رقم (٢٨٢) من سورة البقرة.

(٢) تفسير القرطبي، مجلد ٣، ج ٣، ص ٧٧.

(٣) تفسير القرطبي، ج ٢، ص ١١٨٦ - ١١٨٧. الصنعاني: سبل السلام، ج ٣، أبواب السلم والقرض والرهن، ص ٤٩. أحمد أبو الفتح: مختصر كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ١٠٨.

واستثنى ما أوجبت حاجة الناس استثناءه كبيع العرايا، وأوضح سبب النهى والأمر والاستثناء، وجاء كل ذلك فى أوامر جازمة يجب الالتزام بها وتحذر مخالفتها، لأنها تحقق التوازن بين الأطراف وتضمن لمعاملات المجتمع الاستقرار والتنظيم والعدالة.

ثانياً : عقد الإيجار :

الإجارة شرعا: هى تمليك المنفعة فى الحال بعوض^(١) . وعقد الإيجار يرد على العمل كاستئجار الفرد للخدمة والعمل، وقد يرد على منافع الأعيان المالية لاستغلالها مقابل أجر^(٢) وبانعقاده، يملك المستأجر منفعة الشيء المأجور، ويتملك المؤجر الأجرة مقابلها .

وعرف العرب الإجارة، فى إجارة الأشخاص للعمل، روى عنه (ص) أنه قال: "ما بعث الله نبيا إلا راعى غنم، قيل: وأنت يا رسول الله: قال: وأنا كنت أرهاها لأهل مكة بالقراريط"^(٣) . وعن عائشة (ض) استأجر الرسول (ص) وأبو بكر (ض) رجلا من بنى الديل هاديا ودفعا إليه راحلتيهما وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال فوفى لهما^(٤) .

وفى إجارة الأعيان، عرف العرب إجارة الأرض الزراعية لا سيما فى يثرب، وانتشرت بها نظرا لاشتغال أهلها بالزراعة لطبيعة تربتها الخصبة^(٥)، فكانوا يؤجرونها لسنة أو سنتين أو ثلاث بالذهب والفضة^(٦) أو

(١) أحمد أبو الفتح، مختصر كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ١١٣.

(٢) أحمد أبو الفتح، مختصر كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ١١٣.

(٣) سنن ابن ماجه، ج ٢، كتاب التجارات، باب الصناعات، ص ٧٢٧.

(٤) الحسين بن أحمد بن الحسين بن أحمد بن على بن محمد المعروف بالصنعمانى: الروض النضير، شرح مجموع الفقه الكبير، دار الجيل، بيروت، ج ٣، باب فى الإجارة، ص ٣٦٨.

(٥) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٧، ص ٢٢٠ وما بعدها.

(٦) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، ص ٢٠.

يحاقلونها^(١) أو يخابرونها^(٢) أو يزارعونها^(٣) أو يستعمل رجل رجلا في نخيل أو كروم ليقوم بإصلاحها على أن يكون له سهم معلوم مما تغله. وهو ما يعرف بالمساقاة أو المعاملة عند أهل العراق^(٤).

ولما هاجر المسلمون إلى يثرب لا يملكون شيئا قاسمهم الأنصار "وهم أهل الأرض" فأعطوهم أنصاف ثمار أموالهم كل عام على أن يقوم من يجيد الزراعة منهم بزراعة أرضهم، أى مقابل نصيب معلوم مما يخرج من ثمارها^(٥)، فكل هذه صور للإيجار استعملها عرب الجاهلية وظلت حتى فترة من صدر الإسلام، وقد أقر الإسلام الإجارة ونظمها فقد ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية تكرار ذكرها معنى ولفظا، باعتبار حل التعامل بها وتنظيمها كعقد ضروري، ومن ذلك: قوله تعالى: "استأجره إن خير من استأجرت القوى الأمين"^(٦)، "فإن أرضعن لكم فأتوهن

(١) المحاقلة، أن يكرونها على الثلث والربع أو أقل أو أكثر أو بالطعام المسمى كالحنطة أو بالدراهم. صحيح مسلم: مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، ص ٢٣. تاج العروس، ج ٧، فصل الخاء من باب اللام، "حقل"، ص ٢٨١. الدهلوي: حجة الله البالغة، المرجع السابق، ج ٢، ص ٨١.

(٢) المخابرة، أن يدفع الرجل بالأرض البيضاء إلى الرجل لينفق فيها على نصيب معين كالثلث والربع وغيرهما من ثمرها. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب النهى عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة، ص ١٧. تاج العروس، ج ٣، فصل الخاء من باب الراء "خبر"، ص ١٦٧. الصنعاني: الروض النضير، ج ٣، باب المزارعة والمعاملة، ص ٣٥١، ٣٥٤.

(٣) المزارعة، المعاملة على الأرض ببعض ما يخرج منها ويكون البذر من مالكها، تاج العروس، ج ٥، فصل الزاى من باب العين، "زرع"، ص ٣٦٨. الصنعاني: الروض النضير، ج ٣، باب المزارعة والمعاملة، ص ٣٥١.

(٤) تاج العروس، ج ١٠، فصل السين من باب الواو والياء "سقى"، ص ١٨٠.

(٥) الصنعاني: الروض النضير، ج ٣، باب المزارعة والمعاملة، ص ٣٥٣ - ٣٥٤. د. جواد

على: المفصل في تاريخ العرب، ج ٧، ص ٢١٨.

(٦) آية رقم (٢٦) من سورة القصص.

أجورهن" (١)، "لو شئت لتخذت عليه أجرًا" (٢).

ومن الأحاديث النبوية: ما رواه أبو هريرة (ض) أن الرسول (ص) قال: قال الله تعالى: "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ٠٠٠ رجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره" رواه البخارى وابن ماجة (٣)، وعن ابن عمر (ض) قال: قال رسول الله (ص): "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه" رواه ابن ماجة والبيهقى (٤)، وعن أبى هريرة (ض) عن النبى (ص): من استأجر أجيرا فليعلمه أجره، رواه البيهقى (٥)، ما ورد عن عبد الله بن السائب، قال: "دخلنا على عبد الله بن معقل فسألناه عن المزارعة، فقال: زعم ثابت أن رسول الله (ص) نهى عن المزارعة وأمر بالمؤاجرة، وقال لا بأس بها" رواه مسلم (٦).

أقر الإسلام الإجارة إذن لحاجة المجتمع إليها سواء كان محلها أعمال أشخاص أو أعيانا ففي إجارة الأشخاص، وهى النوع الغالب فى الإجارة، تمثل تنظيم الإسلام لها فى إجازتها أولا، ثم بيان أفضل شروط الأجير وهى "القوة والأمانة" وندب تسمية أجرة الأجير قبل قيامه بالعمل، دفعا لكل خلاف محتمل بعد ذلك، وحرص على السرعة البالغة فى أداء هذا الأجر، وتوعد كل من يستوفى عملا من أجير دون أداء مقابله، لأنه يعد آكلا مالا بالباطل.

(١) آية رقم (٦) من سورة الطلاق.

(٢) آية رقم (٧٧) من سورة الكهف.

(٣) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب إثم من باع أجرا، ص ١٠٨.

سنن ابن ماجة، ج ٢، كتاب الرهن، باب أجر الأجراء، ص ٨١٦.

(٤) سنن ابن ماجة، ج ٢، كتاب الرهن، ص ٨١٧. سنن البيهقى: ج ٦، كتاب الإجارة،

باب لا تجوز الإجارة حتى تكون معلومة وتكون الأجرة معلومة، ص ١٢٠.

(٥) سنن البيهقى، ج ٦، كتاب الإجارة، باب لا تجوز الإجارة حتى تكون معلومة وتكون

الأجرة معلومة، ص ١٢٠.

(٦) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب فى المزارعة والمؤاجرة، ص ٢٥.

أما كراء الأعيان، وأغلبها الأرض الزراعية، فقد كان كراؤها معروفا عند العرب قبل الإسلام، وقد أخذت الإجارة عندهم صوراً عدة، منها المحاقلة، والمؤاجرة لسنة أو سنتين أو ثلاث بالذهب والفضة، أو المخابرة، أو المزارعة، أو المساقاة، أو المعاملة، واختلفت الروايات فيما ورد عنه (ص) في إجازة أو عدم إجازة كراء الأرض ما بين روايات تقر كراءها وأخرى تنهى عنه^(١). وقال الجمهور: لا تجوز المساقاة والمزارعة إلا في مدة معلومة^(٢).

وذهب بعض الفقه إلى الجمع بين الأحاديث الثابتة في النهي عن المزارعة وإجازتها، بأن النهي كان في بداية هجرة المسلمين إلى المدينة وهم في حاجة إلى العمل، فأمر الرسول (ص) الأنصار بمساعدتهم كما ورد قوله (ص): من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبي فليمسكها. ثم وبعد أن تحسن وضع المهاجرين، أباح لهم الرسول (ص) المزارعة في عهده، كما أن الرسول (ص) لم ينه عنها، وإنما قال: يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ عليها خرجاً معلوماً^(٣). أى أن المراد من النهي ليس تحريم المزارعة بشطر ما يخرج من الأرض، وإنما أن يمنح بعضهم بعضاً ويرفق بعضهم ببعض^(٤).

(١) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، باب كراء الأرض بالذهب والورق، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع، باب الأرض تمنح، ص ١٩ - ٢٦. صحيح البخاري، مجلد ١، ج ٣، كتاب السلم، باب ما يكره من الشروط في المزارعة، باب كراء الأرض، باب إذا لم يشترط السنين في المزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، باب ما جاء في الحرث والمزارعة، ص ١٣٧ - ١٤٢. سنن أبي داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب في المزارعة، باب في المساقاة، ص ٢٥٧ - ٢٦٢. الصنعاني: سبل السلام، ج ٣، كتاب البيوع، باب المساقاة والإجارة، ص ٧٨ - ٧٩.

(٢) الصنعاني: سبل السلام، ج ٣، كتاب البيوع، باب المساقاة والإجارة، ص ٧٨.

(٣) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب الأرض تمنح، ص ٢٥.

(٤) الصنعاني: سبل السلام، ج ٣، كتاب البيوع، باب المساقاة والإجارة، ص ٧٩.

وغنى عن البيان، أن عقد الإجارة تحكمه القواعد العامة التي جاء بها الإسلام لتحكم المعاملات كالوفاء بالعقود، وأداء الأمانة، وعدم أكل أموال الناس بالباطل، والأمر بالقسط والعدل، والنهي عن الغش والمخادعة.

والخلاصة، أن الإسلام أقر الإجارة ونظمها، ففي إجارة الأشخاص، اشترط تسمية أجر الأجير قبل استعماله، وأوجب أداء هذا الأجر فور أدائه لعمله.

وفى إجارة الأرض، أجاز هذا النوع من الإجارة، للحاجة إليه، مع مراعاة مصلحة المستأجر إن تعرض فى إجارته لتلف أصاب مازرع، أو بوار حل بما استأجر، عندئذ لا يؤدى مقابلاً لمؤجره من ماله هو، إنما يتحمل الطرفان ما تعرضت له إجارتهما من خسارة، وهو ما لم يكن معمولاً به فى الجاهلية.

وتتعدد صور إجارة الأرض كالمحاقل والمزارعة والمساقاة وغيرها، كما سبق إيضاحه، ولعل الصورة المثلّية لكل ذلك ما فعله الرسول (ص) فيما روى عنه (ص)، أنه عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع، رواه البخارى وأبو داود ومسلم^(١). أى عدم اشتراط قدر معين من الثمار مسبقاً أياً كانت قيمة ما سيأتى من محصول، أو عدم تحديد قطعة معينة يستأثر بثمارها أياً كانت عاقبة الزرع، إنما يتحمل الطرفان ما قد يتعرض له الثمار من صلاح أو عطب، وهو ما ينفى عن عقد الإجارة شبهة الغرر.

(١) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب السلم، باب إذا لم يشترط السنين فى المزارعة، ص ١٣٨. سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى المساقاة، ص ٢٦٢. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع، ص ٢٦.

ثالثا : عقد الشركة :

الشركة هي عقد بين المتشاركين في رأس المال وفي الربح^(١)، فهي عقد بين اثنين أو أكثر على العمل بقصد الربح بالأموال أو بالأعمال، ويكون الربح والخسارة بينهما على ما يتفق، وهي إحدى المعاملات الضرورية للأفراد.

وقد عرف العرب الشركة في معاملاتهم^(٢) فقد اعتادوا أن يساهم كل قادر بنصيب فيما يخرج من قوافل للتجارة طلبا للكسب وابتغاء للرزق، وكان ذلك سببا لضخامة قوافلهم وعظم رأس مالها، وشهرة تجارتهم، حتى ورد أن أهل مكة جميعا صاروا تجارا خلطاء أى شركاء. ولم تقتصر شركاتهم على مشاركة بعضهم البعض، بل إنهم قد شاركوا سادات القبائل الأخرى التي تمر بها قوافلهم التجارية حماية لها من السلب وتأمينا لأموالهم من السطو بإشراكهم معهم في أرباحها. وقد أقرها الإسلام فنص عليها الكتاب والسنة لفظا ومعنى، ومن ذلك قوله تعالى: "وإن كثيرا من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا"^(٣)، "فهم شركاء في الثلث"^(٤)، "قل أرأيتم شركاءكم الذين تدعون من دون الله أرؤني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات"^(٥)، "وأشركه في أمرى"^(٦).

ومن السنة: ما رواه أبو هريرة (ض) رفعه قال: إن الله يقول: "أنا ثالث الشريكين مالم يخن أحدهما صاحبه فإذا خانهُ خرجت من بينهما" رواه أبو داود^(٧). وقد شارك الصحابة بعضهم بعضا في الأموال والأموال في

(١) مادة (٧٤٧) من كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان في المعاملات الشرعية على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، لمحمد قنري باشا، الطبعة الثالثة، ١٩٠٩.

(٢) صبحي المحمصاني: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٧٩ - ٨٠.

(٣) آية رقم (٢٤) من سورة (ص).

(٤) آية رقم (١٢) من سورة النساء.

(٥) آية رقم (٤٠) من سورة طه.

(٦) آية رقم (٣٢) من سورة طه.

(٧) سنن أبي داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب في الشركة، ص ٢٥٦.

الجاهلية والإسلام . والشركة تجوز في كافة الأموال والأعمال الجائز التعامل بها شرعا .

وتختلف كل شركة تبعا لمحلها وكيفية تقسيم الربح، أو قيمة رأس مال كل شريك، أو ما يساهم به من عمل في الشركة .

وقد قسم الفقهاء الشركات تبعا لهذه الأمور إلى أربعة أنواع اختلفوا فيما بينهم في جواز أو عدم جواز بعضها وذلك كما يلي:

١ - شركة العنان: والعنان في الشركة، أن تكون في شيء خاص دون سائر مالهما كأنه عن لهما شيء، أي عرض فاشترياه واشتركا فيه^(١) .

وفي الاصطلاح، هي اشتراك اثنين في مال لهما يتجرا فيه والربح بينهما، دون شرط التساوى في المال أو الربح أو التصرف . أي لا يشترط فيها تساوى الشريكين في رأس مال كل منهما، أو تساوى سلطة كل منهما في التصرف أو تساوى ما يحصل كل منهما عليه من الربح . إنما يجوز أن يشارك أحدهما برأس مال أكثر من الآخر، كما يجوز أن يكون أحدهما مسئولاً دون الآخر، وكذلك أن يختلفا فيما يأخذانه من ربح^(٢) . فكل هذا ينظمه الاتفاق بينهما . وتكون الخسارة بينهما بنسبة رأس مال كل شريك . وأجمع على جواز هذه الشركة بين الفقهاء^(٣) .

٢ - شركة المفاوضة: شركة المفاوضة، أن يشتركا في كل شيء في أيديهما أو يستقيانه من بعد^(٤) . واصطلاحا: هي اشتراك اثنين أو أكثر في عمل بشرط تساوى كل منهم في رأس المال والتصرف، وبها

(١) تاج العروس، ج ٩، فصل العين من باب النون (عنن)، ص ٢٨١ - ٢٨٢ .

(٢) السيد سابق: فقه السنة، المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٥٩ . الصنعاني: الروض النضير، المرجع السابق، ج ٣، باب الشركة، ص ٣٦٤ . الصنعاني: سبل السلام، المرجع السابق، ج ٣، باب الشركة والوكالة، ص ٦٥ .

(٣) الصنعاني: الروض النضير، المرجع السابق، ج ٣، باب الشركة، ص ٣٦٤ .

(٤) تاج العروس، ج ٥، فصل الفاء من باب الضاد، ص ٧١ .

يصبح كل من الشركاء كفيلا عن الآخر ووكيلا له يسأل عن جميع تصرفاته ويطالب بها^(١).

وبشترط في هذه الشركة تساوى الشريكين في كل شىء، المال والربح والتصرف، ويلزم كل منهما بتصرفات الآخر، فيلزم بيع أحدهما الآخر كما يلزمه شراؤه. وقال أكثر الفقهاء بجواز هذا النوع من الشركة وخالف البعض^(٢).

٣ - شركة الأبدان (الوجوه): وتكون بإحدى طريقتين:

١ - أن يشترك اثنان فى عمل معين واحد أو أعمال مختلفة على أن يكون الربح بينهما مناصفة^(٣)، ويستوى أن يكون هذا العمل مشتركا بين الطرفين أو يكون لكل منهما عمل مختلف، كما يستوى أن يعمل كل من الشريكين منفردا أو يكون عملهما معا، فهي شركة رأس مالها عمل كل منهما، وغالبا ما يكون هذا النوع من الشركة بين الحرفيين، كالنجارين والحدادين... إلخ. وذهب بعض الفقهاء إلى جواز هذا النوع من الشركة على حين خالف البعض^(٤).

٢ - أن يشترك الشريكان فى البيع والشراء بدون رأس مال لهما يملكانه، ولكن اعتمادا على جاههم ووجوههم، "بالعروض"^(٥) ويكون الربح بينهما مناصفة^(٦).

(١) السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ٢٥٩ - ٢٦٠. الصنعاني: الروض النضير، ج ٣، باب الشركة، ص ٣٦٦.

(٢) الصنعاني: الروض النضير، ج ٣، باب الشركة، ص ٣٦٤. السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ٢٦٠. ابن حزم: المحلى، ج ٨، كتاب الشركة، ص ١٢٢.

(٣) الصنعاني: الروض النضير، ج ٣، باب الشركة، ص ٣٦٧. السيد سابق: فقه السنة، المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٦٠.

(٤) الصنعاني: الروض النضير، ج ٣، باب الشركة، ص ٣٦٧. السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ٢٦٠.

(٥) عرض الشخص، أموره التى يرتفع أو يسقط بذكرها من جهتها بحد أو ذم. تاج العروس، ج ٥، فصل العين من باب الضاد "عرض"، ص ٤٥.

(٦) الصنعاني: الروض النضير، ج ٣، باب الشركة، ص ٣٦٧. السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ٢٦٠.

فهى شركة بدون رأس مال أو حرفة معينة، ولهذا ذهب البعض إلى بطلانها^(١)، وأيا كان الأمر، فإن الشركة معاملة صحيحة وضرورية فى المجتمع، سواء كانت عنانا أو مفاوضة، أو أبدانا، وما لم تكن على محرم فى الإسلام، أو تفضى إلى غرر أو جهالة فهى صحيحة جائزة.

رابعاً : عقد القراض (المضاربة): المضاربة من الضرب فى الأرض، لأن الربح يحصل غالباً بالسفر فى الأرض والسعى فيها أو بالضرب فى المال، أى التصرف فيه^(٢)، وفى الإصطلاح، هى دفع مال إلى الغير ليتجر فيه والربح بينهما على ما يشترطان، والوضيعة على رأس المال^(٣)، ويسمى كل من طرفى المضاربة "مضارب".

فهى عقد بمقتضاه يدفع شخص مالا إلى آخر ليتجر له فيه وتكون له الحرية أن يشتري ما يشاء ويبيع بالسعر الذى يريد ثم تقسم الأرباح بينهما بالنسبة التى يتفقان عليها، وتكون الخسارة على رأس المال، فقد روى عن على (ض) أنه قال فى المضاربين: الربح على ما اصطلاحا عليه والوضيعة على المال^(٤).

وعرف عرب الجاهلية "المضاربة" باعتبارها ضرباً من ضروب المعاملات التى حفل بها مجتمعهم التجارى^(٥)، وقد أقرها الإسلام لضرورتها للمعاملات، ونص عليها كل من القرآن والسنة الكريمين، ومن ذلك قوله

(١) السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ٢٦٠.

(٢) الصنعانى: سبل السلام، المرجع السابق، ج ٣، باب القراض، ص ٧٦. الصنعانى: الروض النضير، المرجع السابق، ج ٣، باب المضاربة، ص ٣٤٥. تاج العروس، ج ٨، فصل القاف من باب الضاد "قراض"، ص ٧٦.

(٣) تاج العروس، ج ٨، فصل القاف من باب الضاد "قراض"، ص ٧٦. الصنعانى: الروض النضير، ج ٣، باب المضاربة، ص ٣٤٥. والوضيعة، هى الخسارة أو ما يخرج من المال من خراج وعشور.

(٤) الصنعانى: الروض النضير، ج ٣، باب المضاربة، ص ٣٤٥.

(٥) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٨٠.

تعالى: "وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله"^(١). ومن السنة: ما ورد عن صهيب (ض) أن النبي (ص) قال: "ثلاث فيهن البركة والمضاربة" رواه ابن ماجه^(٢). ما ورد عن ابن عباس (ض) أنه قال: كان العباس بن عبد المطلب إذا دفع مالا مضاربة اشترط على صاحبه أن لا يسلك به بحرا، ولا ينزل به واديا، ولا يشتري به ذات كبد رطبة^(٣)، فإن فعل فهو ضامن، فرفع شرطه إلى الرسول (ص) فلأجازه، رواه الدار قطنى^(٤). وإقراره (ص) أحد أقسام السنة فتثبت بها المضاربة^(٥).

وينظم المضاربة كل ما ينظم الوكالة والإجارة والشركة من أحكام، وذلك لتشابه طبيعة المضاربة مع كل من هذه العقود، فهي إجارة، إلا أنها غير محددة الأجر مسبقا، وهى وكالة، إلا أنها بأجر، والأصل فى الوكالة أنها من أعمال التبرعات، وهى شركة، إلا أن مساهمة أحد طرفيها عمل وليس مالا. ويترك للمضاربين الحرية فى تحديد طريقة قسمة الربح ونسبة توزيعه بينهما. إلا أن الخسارة تكون على رأس المال، أى يتحملها صاحب المال وحده ولا يشارك فيها المضارب بعمله فقط، وتشمل الخسارة ما يفرض على المال من خراج وعشور وما يستلزمه حفظه من نفقات.

والعامل فى عقد المضاربة الذى يساهم بعمله يفترض فيه أن يده يد أمينة، وهذا يقتضى أن لا يضمن ما يضيع أو يتلف من المال الذى يضارب به، لقوله (ص) فيما ورد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن رسول الله (ص) قال: "لا ضمان على مؤتمن" رواه الدار قطنى^(٦). فهو

(١) آية رقم (٢٠) من سورة المزل.

(٢) سنن ابن ماجه، ج ٢، كتاب التجارات، باب الشركة والمضاربة، ص ٧٦٨.

(٣) المقصود بذات كبد رطبة، أى لا يشتري به الحيوانات، لأن ما كان له روح عرضة للهلاك بطرو الموت عليه. انظر: الشوكانى: نيل الأوطار، ج ٥، كتاب الشركة والمضاربة، ص ٣٩٤.

(٤) سنن الدار قطنى، مجلد ٢، ج ٣، كتاب البيوع، ص ٧٨.

(٥) الصنعانى: الروض النضير، ج ٣، باب المضاربة، ص ٣٤٦.

(٦) سنن الدار قطنى، مجلد ٢، ج ٣، كتاب البيوع، ص ٤١.

غير ضامن للتالف أو الخاسر أو الضائع إلا إذا كان كل ذلك نتيجة تعدد أو تقصير منه في حفظ المال، أو حسن استغلاله، أو مخالفة لما شرطه عليه صاحب المال من شروط في كيفية حفظه والابتعاد عن المغامرة به، لقوله (ص): "دماؤكم وأموالكم عليكم حرام" (١).

وما دون ذلك يمكنهما الاتفاق عليه بما يناسب ظروف كل تجارة وبلد.

رابعاً : عقد الوكالة: الوكالة في الشرع: إقامة الإنسان غيره مقام نفسه في أمر صحيح يقبل النيابة (٢). وتصح الوكالة من الحاضر والغائب، ومن المريض والصحيح كذلك (٣).

وعرف العرب الوكالة، ووكّل بعضهم بعضاً (٤) وقد أقرها الإسلام كذلك ونص القرآن والسنة الكريمان عليها لفظاً ومعنى، ومن ذلك: قال تعالى: "اجعلنى على خزائن الأرض إني حفيظ عليم" (٥). "فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاماً فليأتكم برزق منه" (٦). "قالوا نحن أولوا قوة وأولوا بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين" (٧). "أرأيت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلاً" (٨). "وما أنت عليهم بوكيل" (٩). ومن السنة: بعثه (ص) للولاء لإقامة الحدود

(١) ابن حزم: المحلى، ج ٨، كتاب المضاربة، ص ٢٤٨.

(٢) أحمد أبو الفتح: كتاب المعاملات في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٥٦٦. معنى

نص المادة (٩١٥) من كتاب مرشد الحيران لمعرفة أحوال الإنسان.

(٣) ابن حزم: المحلى، المرجع السابق، ج ٨، كتاب الوكالة، ص ٢٤٤.

(٤) د. جواد على: المفصل في تاريخ العرب، ج ٧، ص ٤١٢.

(٥) آية رقم (٥٥) من سورة يوسف.

(٦) آية رقم (١٩) من سورة الكهف.

(٧) آية رقم (٣٣) من سورة النمل.

(٨) آية رقم (٤٣) من سورة الفرقان.

(٩) آية رقم (٦) من سورة الشورى.

والحقوق على الناس ولأخذ الصدقات وتوزيعها، وقد كان بلال على نفقات الرسول (ص)، كما كان له نظار على أرضه بخيبر وفدك^(١)، كما ورد عن جابر (ض) قال: أردت الخروج إلى خيبر، فأنتيت رسول الله (ص)، فقال لى: "إذا أنتيت وكيلى بخيبر فخذ منه خمسة عشر وسقا" رواه أبو داود^(٢)، وورد عن أبي هريرة (ض)، عن النبى (ص) قال: "واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها" رواه البخارى^(٣)، كما ورد عن عروة البارقى، قال: "أعطاه النبى (ص) دينارا يشتري به أضحية أو شاة فاشترى شاتين فباع إحدهما بدينار، فأناه بشاة ودينار" رواه أبو داود^(٤).

ويبدو من ذلك أن الرسول (ص) قد وكل فى الكثير من الأمور، وتوسع فى استعمال الوكالة.

والأصل فى الوكالة أنها من أعمال التبرع^(٥)، أى يؤديها الوكيل لموكله بلا مقابل يتقاضاه عن عمله، ولكن قد يتقاضى الوكيل مقابلا لقاء ما يقوم به من عمل لموكله، ويحدد الاتفاق هذا المقابل.

وغنى عن البيان، أن الموكل يجب أن يكون مالكا إجراء التصرف محل الوكالة، فلا تصح الوكالة ممن لا يملك هو أصلا إجراء التصرف لأى سبب مادى أو قانونى، كما يجب أن تكون لشخص يملك إجراءه كذلك، إذ لا تصح الوكالة فى عمل إلى شخص يحول دون صلاحيته للقيام به حائل مادى أو قانونى أيضا^(٦).

كما يجب أن تكون الوكالة فى عمل تجوز الوكالة فيه، فلا تكون فى عمل ينفرد صاحبه بالقيام به وحده دون غيره، كالواجب العينى "كالصلاة

(١) ابن حزم: المحلى، ج ٨، كتاب الوكالة، ص ٢٤٤.

(٢) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب الأفضية، باب فى الوكالة، ص ٣١٤.

(٣) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، باب الوكالة فى الحدود، ص ١٣٤.

(٤) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى المضارب يخالف، ص ٢٥٦.

(٥) أحمد أبو الفتوح: كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ٥٦٨.

(٦) أحمد أبو الفتوح: كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ٥٦٨ - ٥٦٩.

وأداء الشهادة^(١)، ولا تكون في عمل غير جائز القيام به شرعا للموكل أو لغيره، كالتوكيل في سرقة أو قتل.

ويد الوكيل في الوكالة يد أمانة فيما يوكل فيه، فهو لا يضمن ما يتلف أو يضيع منه إلا إذا كان التلف أو الضياع نتيجة تعد أو تقصير أو إهمال منه في الشيء محل الوكالة، ويقبل قوله في ذلك^(٢)، ويحدد اتفاق الطرفين في الوكالة، مدتها ومحلها، فيجوز أن تكون لفترة محددة أو مطلقة لحين إنجاز العمل محل الوكالة، كما يجوز أن تكون في عمل بعينه أو في كل أعمال الموكل، ويجوز لهما أن يتفقا على ما شاءا من الشروط التي تضمن لكل منهما حقوقه ما كانت في إطار ما وضع للعقود في الإسلام من قواعد.

خامسا: عقد الوديعة: الوديعة، عقد يلتزم به شخص أن يستلم شيئا من آخر على أن يتولى حفظ هذا الشيء وعلى أن يرده عينا، وهي بذلك لا يخلو منها مجتمع من المجتمعات منذ الأزل وإلى الأبد على تفاوت الناس في حفظها وأدائها، ومن ثم عرفت عند العرب قبل الإسلام كغيرهم، وهل كانت أموالهم التي يرسلونها في قوافل للتجارة بها في البلاد في حفظ التجار منهم، إلا ودائعا لدى هؤلاء التجار يستردونها حين عودتهم؟؟ وهل عرف الرسول (ص) بينهم بالأمين إلا لائتمانهم له على ودائعهم وحفظه لها لحين أدائها؟؟^(٣)

ولهذا أقرها الإسلام كعقد قديم راسخ في المجتمع، وشجع عليها، وعدها أمانة، فحث على صيانتها وأثاب على القيام بها وحذر من إضاعته

(١) أحمد أبو الفتح: كتاب المعاملات في الشريعة الإسلامية، ص ٥٦٩ - ٥٧٠.

(٢) السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ٢٣٤.

(٣) فقد ورد أنه (ص) لما أراد الهجرة وضع ما كان عنده من ودائع للناس عند أم أيمن، وأمر "عليًا" (ض) بردها. فأقام بمكة خمس ليال حتى ردها. انظر: ابن هشام: السيرة النبوية، ج ١، ص ٥٣. الصنعاني: الروض النضير، المرجع السابق، ج ٣، باب العارية والوديعة، ص ٣٨١.

وتوعد من يخونها • ونجد ذلك في قوله تعالى: "فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أؤتمن أمانته"^(١)، "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها"^(٢)، "يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون"^(٣)، ومن السنة: ما ورد عن أبي هريرة (رض)، أن الرسول (ص) قال: "أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خالك" رواه أبو داود والترمذي والدارمي والدارقطني • ما ورد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: قال رسول الله (ص): "من أودع ودیعة فلا ضمان عليه" رواه ابن ماجه^(٤) •

وعقد الوديعة من أعمال التبرعات يحفظ بمقتضاه المودع ما أودع لديه لحين استرداد صاحبه له، دون مقابل لهذا الحفظ، ويكون المودع ملزما برد الوديعة متى طلبها صاحبها منه •

ويد المودع لديه يد أمانة، فهو لا يضمن ما أودع لديه إذا هلك أو فقد إلا إذا كان الهلاك أو الفقد بتقصير أو تعد منه على الوديعة، وهو ما ثبت بقوله (ص): "من أودع ودیعة فلا ضمان عليه" • ويصدق إدعاء المودع لديه مع يمينه في ذلك •

سادسا : عقد الكفالة: الكفالة شرعا: ضم ذمة الكفيل إلى ذمة الأصيل في المطالبة بنفس أو دين أو عين أو عمل^(٥)، كما عرفت بأنها: ضم الذمتين في المطالبة والدين^(٦)، ومضمونها، أن يثبت لشخص حق لدى آخر "دين أو عين أو عمل" فيطلب أو يقدم له المدين حفظا لحقه شخصا آخر يضمن الوفاء به إلى جانب المدين الأصلي، ويرضى الضامن بذلك، ومنذ

(١) آية رقم (٢٨٣) من سورة البقرة •

(٢) آية رقم (٥٨) من سورة النساء •

(٣) آية رقم (٢٧) من سورة الأنفال •

(٤) سنن ابن ماجه، ج ٢، كتاب الصدقات، باب الوديعة، ص ٨٠٢ •

(٥) أحمد أبو الفتح: المعاملات في الشريعة الإسلامية، ج ٢، ص ٥٢٨. السيد سابق: فقه السنة،

ج ٣، ص ٢٥٣. مادة (٨٣٩) من كتاب مرشد الحيران لمعرفة أحوال الإنسان، مرجع سابق •

(٦) أحمد أبو الفتح: المعاملات في الشريعة الإسلامية، ج ٢، ص ٥٢٨. السيد سابق: فقه السنة،

ج ٣، ص ٢٥٣ •

هذا الرضاء يثبت حق الدائن فى ذمة كل من المدين والكفيل ويستطيع أن يرجع على أى منهما بالوفاء ويلتزمأ أمامه بهذا الوفاء على أن يعود الكفيل بعد ذلك على المدين بما أدى عنه .

وقد عرفها العرب قبل الإسلام^(١)، حيث جرت المعاملات على نطاق واسع هناك كما بينا .

ولأن الكفالة مما تتطلبها حاجات الناس ومعاملاتهم فقد أقرها الإسلام تلبية لهذه الحاجات وتيسيرا للمعاملات، ونجد ذلك فى القرآن والسنة الكريمين لفظا ومعنى، ومن ذلك قوله تعالى: "فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا وكفلها زكريا"^(٢) . "وخرمنا عليه المراضع من قبل فقالت هل أدلكم على أهل بيت يكفلونه لكم"^(٣) . "ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم"^(٤)، أى "كفيل" . "وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم"^(٥) . ومن السنة: ما ورد عن أبى أمامة الباهلى (ض) قال: سمعت رسول الله (ص) يقول فى خطبته عام حجة الوداع: "العارية مؤداه والزعيم غارم والدين مقضى" رواه الترمذى وابن ماجه^(٦) . ما ورد عن ابن عباس (ض): أن رجلا لزم غريما له . . . على عهد رسول الله (ص) فقال: "ما عندى شيء أعطيكه، فقال: لا أفارقك حتى تقضىنى أو تأتىنى بحميل، فجره إلى النبى (ص) فقال له: كم تستنظره؟ قال: شهرا، فقال رسول الله: أنا أحمل به وقضاها عنه" رواه ابن ماجه^(٧) أى لم يقر (ص) الكفالة فقط بل إنه كفل بعض المسلمين كذلك .

والكفالة قد تكون بالنفس أو بالمال .

- (١) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٧٩ .
 (٢) آية رقم (٣٧) من سورة آل عمران .
 (٣) آية رقم (١٢) من سورة القصص .
 (٤) آية رقم (٧٢) من سورة يوسف .
 (٥) آية رقم (٤٤) من سورة آل عمران .
 (٦) سنن الترمذى، ج ٢، أبواب البيوع، باب ما جاء فى أن العارية مؤداه، ص ٣٦٨ . سنن ابن ماجه، ج ٢، كتاب الصدقات، باب الكفالة، ص ٨٠٤، وغارم: ضامن .
 (٧) سنن ابن ماجه، ج ٢، كتاب الصدقات، باب الكفالة، ص ٨٠٤ .

والكفالة بالنفس، تكون بالتزام الكفيل بإحضار شخص من يكفله إلى المكفول له إذا كان مدينا له بحق آدمي كدين أو عقوبة لآدمي، فهي كفالة لنفس المكفول بنفس الكفيل، أى كفالة بدن لا مال .

والكفالة بالمال، تكون بالتزام الكفيل برضائه بالأداء المالى عن المكفول تجاه المكفول له، سواء بأداء دين أو تسليم عين أو عمل^(١) . ويلتزم الكفيل متى رضى بهذا الضمان أمام الدائن ويحق للدائن الرجوع عليه شأنه شأن المدين الأصلي . على أن يعود الكفيل بعد ذلك على المدين بما أدى عنه .

سابعا : عقد الحوالة: الحوالة شرعا: هى نقل الدين والمطالبة به من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه^(٢) . فهي تعنى انتقال الالتزام بتغيير أحد أطراف العلاقة القانونية "الطرف المدين" بحلول شخص آخر محله، دون أن يتغير مضمون الالتزام، مقتضى ذلك، أن يدخل مدين جديد ليحتال الدين الذى على المدين السابق، ويبرأ هذا الأخير من الدين قبل دائه^(٣) .

والحوالة، مما تدعو إليها الحاجة فى المعاملات، لتيسير التعامل وحفظ الحقوق ، ورغم ذلك لم يعرفها المجتمع الجاهلى قبل الإسلام؛ فقد ورد أن الحوالة من النظم الإسلامية المنشأ^(٤) .

(١) الصنعاني: سبل السلام، ج ٣، باب الحوالة والضمان، ص ٦٢ - ٦٣. السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ٢٥٤ - ٢٥٦ .

(٢) مادة (٨٧٦) من كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، لمحمد قدرى باشا، الصنعاني: سبل السلام، ج ٣، باب الحوالة والضمان، ص ٦١. السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ٢٥٤. أحمد أبو الفتح: المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ٢٤٩. الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٥، كتاب الحوالة والضمان، باب وجوب قبول الحوالة على الملىء، ص ٣٥٦.

(٣) د. عبد الودود يحيى: الموجز فى النظرية العامة للالتزامات، القسم الثانى، أحكام الالتزام، دار النهضة العربية، ١٩٨٦، ص ٢٢٨، ص ٢٤٦. وحوالة الدين، دراسة مقارنة فى الشريعة الإسلامية والقانونين الألمانى والمصرى، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٠، ص ٧.

(٤) إذ لم تكن حوالة الدين جائزة فى القانون الرومانى، أكبر الشرائع العالمية آنذاك. انظر: صبحى المحمصانى: محاضرات فى القانون المدنى اللبنانى، انتقال الالتزام، (حوالة الحق وحوالة الدين)، جامعة الدول العربية، ١٩٥٥، ص ٤٠.

ويستعمل لفظ الحوالة فى الفقه الإسلامى فى نقل الدين من ذمة مدين إلى ذمة مدين آخر، أى يستعملونه للدلالة على حوالة الدين فقط^(١)، فقد ورد عنه (ص) فيما رواه أبو هريرة (ض) أنه قال: "مطل الغنى ظلم وإذا أتبع أحدكم على ملىء فليتبّع"^(٢)، والمعنى، إذا أحيّل صاحب الحق على غنى فليحتل عليه لاقتضاء حقه منه.

وفى قوله (ص) فليتبّع، اختلف فيما إذا كان أمرا للمحال بقبول الحوالة؟ فذهب رأى، إلى أن هذا الأمر للوجوب، وأنه يجب على الدائن قبول الحوالة على المحال عليه. وذهب الجمهور إلى أن الأمر الوارد بالحديث للاستحباب وليس للوجوب، ومن ثم فإنه وإن كان يستحب للمحال أن يقبل الحوالة، إلا أنه لا يلتزم بهذا القبول^(٣).

وقد نصت جميع التشريعات التى نظمت حوالة الدين على ضرورة مشاركة الدائن فيها^(٤) أى قبول الدائن للحوالة، ووضعت شروطا لصحة الحوالة هي:

أن يكون المحيل مدينا للمحال.

رضاء كل من المحيل والمحال عليه^(٥) وهم أطراف عقد الحوالة. وبإداء المحال عليه لحق المحال، تبرأ ذم كل من المحيل والمحال عليه كل تجاه الآخر، وكلاهما تجاه المحال.

(١) د. عبد الودود يحيى: حوالة الدين، دراسة مقارنة، المرجع السابق، ص ١٠٣ - ١٠٤.
(٢) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب تحريم مطل الغنى وصحة الحوالة واستحباب قبولها، إذا أحيّل على ملىء، ص ٣٤. صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب السلم، باب إذا أحيّل على ملىء فليتبّع له رد، ص ١٢٣. سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى المطل، ص ٢٤٧.

(٣) السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ٢٢٤. الصنعانى: سبل السلام، ج ٣، باب الحوالة والضمان، ص ٦١. الشوكانى: نيل الأوطار، ج ٥، كتاب الحوالة والضمان، باب وجوب قبول الحوالة على الملىء، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.

(٤) د. عبد الودود يحيى: حوالة الدين، المرجع السابق، ص ٩.

(٥) أحمد أبو الفتح: المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ٥٥١ - ٥٥٢.

وخلاصة أثر الإسلام فى العقود السابقة هو، أن ما أضفاه الإسلام عليها من أثر أكبر من مجرد إقرارها والاعتراف بها، فقد تناول بعض أحكامها بالتنظيم، كاعتبار يد المودع لديه فى عقد الوديعة، والمضارب فى عقد المضاربة يد أمانة فيما لديهم لا يضمنوا إياه إلا بالتقصير أو التعدى .

وقد أفسح المجال للمتعاقدين فى هذه العقود أكثر من سابقاتها فى حرية الاتفاق على ما يناسبهما من شروط يتعاقدان بها أو الاستعانة بما وضعه الفقه من قواعد تحكم مثل هذه العقود، لا يحكمهما فى ذلك إلا ما يحكم القواعد العامة للعقود، كالنهى عن الغش والخيانة، وأكل الأموال بالباطل، وخسران الكيل والميزان، والأمر بالوفاء بالعقود، وأداء الأمانة، والتراضى عند التعاقد، وتحقيق العدالة بين الطرفين، وغير ذلك .

ثامنا : عقد الرهن: الرهن، ما يوضع وثيقة للدين، فهو أن يحبس مدين متاعا له لدى دائنه ضمانا لدين له عليه، يستوفى منه حقه إن عجز المدين أو ماطل فى الوفاء . وقد يحبس المتاع لدى الدائن نفسه أو عند أمين آخر يتفق عليه الطرفان . وقد يكون هذا المتاع شيئا أو حيوانا .

وعرف العرب الرهن وتعاملوا به^(١)، بل كانوا يتشددون فى أخذ هذا الرهن لضمان ديونهم، فقد كان من عادتهم فى الرهن، إذا عجز المدين عن سداد ما عليه من دين للدائن المرتهن خرج ماله محل الرهن من ملكه واستولى عليه الدائن لنفسه بديلا عن دينه وإن زادت قيمته كثيرا عن قيمة الدين المضمون به^(٢) حتى أنهم كانوا يأخذون الأفراد أنفسهم رهائن مقابل ديونهم، فيؤخذ المدين أو أحد أبنائه أو زوجته أو عبيده، كرهن لحين وفائه بالدين وإلا ملكه الدائن وتصرف فيه سواء ببيعه وأخذ الثمن لنفسه أو باسترقاقه . والرهن بذلك يعد أحد الضمانات التى تقدم حفظا للحقوق

(١) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٧٩.

(٢) الصنعانى: سبل السلام، ج ٣، أبواب السلم والقرض والرهن، ص ٥٢. سنن ابن ماجه، ج ٢، كتاب الرهن، باب لا يغلق الرهن، ص ٨١٦. السيد سابق: فقه السنة، المرجع السابق، ج ٣، ص ١٩٧.

وضمامنا لأدائها فيؤدى إلى تيسير المداينات لما يخلفه من ثقة فى نفوس الدائنين، ولذا أقره الإسلام فيما أقر من عقود وجدت لدى عرب الجاهلية، ونجد ذلك فى كل من القرآن والسنة الكريمين، ومن ذلك قوله تعالى: "كل نفس بما كسبت رهينة"^(١)، "وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة، فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى أؤتمن أمانته وليتق الله ربه"^(٢)، ومن السنة، ما ورد عن عائشة (ض): أن النبى (ص) "اشتري من يهودى طعاماً إلى أجل معلوم وارتهن منه درعاً من حديد" رواه البخارى ومسلم^(٣)،

وقد وضعت الآية شرطاً هاماً من شروط الرهن، وذلك فى قوله تعالى: "فرهان مقبوضة" إذ يشترط فى المال المرهون أن يقبضه الدائن فعلاً ليحبسه تحت يده لحين وفاء المدين بالدين، ولا يتحقق شرط القبض بالطبع، إذا لم يكن المدين قادراً على تسليمه للدائن، إما لكونه غير مالك له، أو لرهن مال مشاع يتعذر قبضه، أو رهن ما لا يجوز رهنه.

وقبل حلول أجل الدين، وأثناء حبس الدائن للمال المرهون، فإن هذا المال ملك للراهن ويد الدائن عليه يد أمانة لا يضمنه إلا بالتعدى أو التقصير. ومؤدى ذلك أن نفقات حفظ الرهن ونفقات رده تكون على المدين الراهن، كما أن منافعه ونماءه التى قد تحدث خلال مدة حبسه لدى الدائن كالثمار والولد، هى للمدين كذلك وتدخل رهنًا مع الرهن الأصلى^(٤).

(١) آية رقم (٣٨) من سورة المائدة.

(٢) آية رقم (٢٨٣) من سورة البقرة.

(٣) صحيح البخارى: مجلد ١، ج ٣، كتاب السلم، أبواب الرهن فى السلم، ص ١١٣، من رهن درعه، ص ١٦٨، من اشترى بالدين وليس عنده ثمنه أو ليس بحضرتة، ص ١٥١. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب الرهن وجوازه فى الحضر كالسفر، ص ٥٥.

(٤) السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ١٩٧. الصنعانى: الروض النضير، ج ٣، باب الرهن، ص ٣٧٦.

وذلك لما ورد عنه (ص) فيما رواه أبو هريرة (ض) قال: قال رسول الله (ص): لا يغلق الرهن لصاحبه غنمه وعليه غرمه، رواه الدار قطنى وابن ماجه^(١).

هذه هي القاعدة العامة فى الرهن، وذلك تحرزا من الربا، لأن الدائن إذا انتفع بالعين المرهونة واستغلها لحين سداد دينه، كان ربا لأنه قرض جلب نفعاً لصاحبه^(٢)، ولكن الرسول (ص) استثنى حالتين من الرهن أحل فيهما للدائن المرتهن أن ينتفع بالرهن ولكنه انتفاع مشروط، وورد هذان الاستثناءان فيما ورد عن أبى هريرة (ض) قال: قال رسول الله (ص): "الرهن يركب بنفقته إذا كان مرهونا، ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهونا وعلى الذى يركب ويشرب النفقة"، رواه البخارى^(٣).

وبذلك فالاستثناء له حالتان: الأولى: إذا كان الرهن دابة تركب، فللدائن أن ينتفع بها فى هذا الغرض، ولكن على أن يتحمل نفقتها "أى إطعامها" نظير هذا الاستعمال. الثانية: إذا كان الرهن بهيمة تحلب، فللدائن المرتهن أيضا أن يستفيد بلبنها خلال مدة الرهن، على أن يتحمل بنفقته كذلك مقابل ما يأخذ منها من لبن، فإذا حل أجل الدين ولم يوف المدين به، ولم يكن أذن للدائن ببيع الرهن، فإن الحاكم يجبره على الوفاء بالدين أو بيع الرهن، فإن وفى وإلا يبيع المال المرهون^(٤).

وفى حالة بيعه فإن الأمر لا يخرج عن ثلاث: فالمال المرهون قد يكون بمثل قيمة الدين، وقد يكون أقل. أو أكثر من هذه القيمة. وفى ذلك ورد عن على (ض) أنه قال: "الرهن بما فيه إذا كانت قيمته والدين سواء، وإن

(١) سنن الدار قطنى، مجلد ٢، ج ٣، كتاب البيوع، ص ٣٣. سنن ابن ماجه، ج ٢، كتاب الرهن، باب لا يغلق الرهن، ص ٨١٦. والغنم: الزيادة والنماء، والغرم: النقص والهلاك، ولا يغلق الرهن، لا يخرج عن ملك صاحبه.

(٢) السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ١٩٦.

(٣) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب السلم، باب الرهن مركوب ومطلوب، ص ١٨٧.

(٤) السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ١٩٧. الصنعانى: سبل السلام، ج ٣، أبواب السلم والقرض والرهن، ص ٥٢.

كانت قيمته أقل رجع بفضل الدين على القيمة^(١)، أى إذا لم يوف المدين دينه، وكانت قيمة الرهن مساوية لقيمة الدين فهو للدائن مقابل دينه، وإن كانت قيمته أكثر من قيمة الدين، اقتضى الدائن حقه منه وما بقى أمانة عنده للمدين استرداده، وإن كانت قيمته أقل من قيمة الدين أخذه الدائن ورجع بما بقى له من دين على المدين ليقضيه.

ويتلخص أثر الإسلام فى عقد الرهن فى:

أجيز الرهن فى الإسلام، وأضيف إليه ما جعله عقدا عادلا بين طرفيه، وحقق الغرض الحقيقى منه "ضمان حق الدائن" ووازن بين مصلحتى الدائن والمدين وأزال عنه ما كان يشوبه من ظلم بين بحق المدين الراهن وما كان يجره من نفع بلا مقابل على الدائن بانتفاعه بالرهن، وهى صورة مستترة لأكل الربا. وما كان يستتبعه من تملك الدائن له، فقرر استمرار ملكية الراهن لماله الذى فى حيازة الدائن، وأن يد الدائن عليه يد أمانة، وقد استلزم ذلك الأمور الآتية:

أن كل ما يتكلفه الدائن من نفقات لحفظه ورده على المدين، وكل ما يغله من ثمار وهو فى حيازة الدائن ملك للمدين أيضا، وليس من حق الدائن استغلال المال المرهون لديه أو الانتفاع به، إلا فى حالتين استثناهما الحديث وسبقت الإشارة إليهما.

أن الرهن بما يضمنه، إن كانت قيمته مساوية لقيمة الدين الذى يضمنه وأن الدائن على ما يتبقى بعد الاستيفاء من الرهن أمين إن كانت قيمة الرهن أكبر مما يضمنه، وأن للدائن الرجوع على المدين بما بقى من دينه بعد الاستيفاء إن كانت قيمة الرهن أقل مما يضمنه، ولم يكن كل ذلك معروفا فى الرهن الجاهلى.

(١) الصنعانى: الروض النضير، ج ٣، باب الرهن، ص ٣٧٢.

المطلب الثانى

أثر الإسلام فى أركان العقود عند العرب

أركان العقد هى ما لا يوجد العقد إلا بوجودها واكتمالها، فإن نقص ركن منها لا يوجد العقد^(١).

وأول خطوة لظهور العقد إلى الوجود، أن تنثور رغبة عاقديه فى إبرامه وتنشأ لديهما إرادة تكوينه، ثم تتجه هذه الرغبة إلى الشيء الذى يريدان التعاقد عليه ويجريان عليه التصرف، ثم يحددا بعد ذلك نوع هذا التصرف، المزمع إبرامه، أى ما إذا كان يريدان بيعه أو إجارته، إبداعه أو رهنه، الشركة فيه أو المضاربة به، وتتحقق هذه الخطوات فى ركنين هامين هما:

الرضا:

والرضا هو أداء العمل باختيار حر وإرادة سليمة^(٢). والرضا بالعقد، هو قبوله واختيار إبرامه بإرادة حرة سليمة، ويعد أهم أركان العقد، وقد اعتد العرب قبل الإسلام برضاء المتعاقدين، فأبرموا بيوعهم على التراضى الذى أخذ صورة صفق الأيدي بين كل متعاقدين علامة على الرضاء بالعقد وإتماما لإبرامه، وكذلك اعتبروه فى سائر معاملاتهم كالإجارة والرهن والشركة والمضاربة، لأنه أساس كل تصرف بين طرفين بيعاً أو غير بيع^(٣)، غير أن اعتدادهم بالرضا لم يتعد الرضاء فى شكله الظاهرى دونما اعتداد بما إذا كان الرضاء سليماً أو مشوباً بعيب من عيوب الرضاء، ولذلك غلب على عقودهم الغرر والغبن والمقامرة والغش. فرغم انعقادها برضاء طرفيها، إلا أن ذلك لا يمنع أن يكون هذا الرضاء رضاء معيباً صادراً عن غلط أو تدليس من الطرف الآخر، ورغم ذلك انعقدت به العقود وأبرمت التصرفات.

(١) أحمد أبو الفتوح: المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ج ١، ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٢) تاج العروس، ج ١٠، فصل الرءاء من باب الواو والياء "رضو" ص ١٥١.

(٣) محمد يوسف موسى: البيوع منهج وتطبيقه، الطبعة الأولى، ١٩٥٣، ص ٧٩.

وكان الدافع وراء تعييبهم للرضاء حرصهم على الكسب وسعيهم للحصول على المال بكل طريق، وكذا ولعهم بلعب الميسر والقمار وتأثير ذلك فى معاملاتهم فيما بينهم .

وقد اعتد الإسلام بالرضاء، حتى إن البعض قد عده الشرط الوحيد لكافة العقود فى القرآن الكريم والسنة^(١) . وقد ورد النص عليه لفظاً ومعنى فى كل منهما نظراً لأهميته البالغة فى وجود العقد، ومن ذلك قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم"^(٢) . "وأشهدوا إذا تباعتم"^(٣) . كما أفردت السنة النبوية للرضاء باعاً طويلاً من النص عليه، ومن ذلك: ما ورد عن أبى سعيد الخدرى (ض) أنه قال: قال رسول الله (ص): "إنما البيع عن تراض"^(٤) . وقال (ص): "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه"^(٥) . وقال (ص): "البيع عن تراض والخيار بعد الصفقة ولا يحل لمسلم أن يغش مسلماً" . ولم يشترط شكلاً معيناً للرضاء فى إبرام العقود، ومن ثم يجوز التعبير عنه بكل طريقة ممكنة، فقد يكون الرضاء بالكلام، كقيلت، ورضيت، واتفقت، إلخ، وقد يعبر عنه بالإشارة، وغالباً ما تكون إشارة متعارفاً عليها فى موطنها أنها تنفيذ الرضاء، وقد يكون بالكتابة، وذلك بكل كلمات تعبر عنه، وغالباً يكون ذلك فى المراسلات بين المتعاقدين أو فى حالة ما إذا كان التعاقد من أخرس . أو الفعل، وهو كل فعل يدل على رضى المتعاقدين بالعقد، وهو ما يعرف بالمعاطاة، فكل صورة تعبر عن الرضى ينعقد بها العقد بين طرفيه .

(١) محمد يوسف موسى: البيوع، المرجع السابق، ص ٨١.

(٢) آية رقم (٢٩) من سورة النساء .

(٣) آية رقم (٢٨٢) من سورة البقرة .

(٤) سنن ابن ماجه، ج ٢، كتاب التجارات، باب بيع الخيار، ص ٧٣٧.

(٥) سنن الدار قطنى، مجلد ٢، ج ٣، كتاب البيوع، ص ٢٦.

كذلك طلب الشهادة على البيع من طرفيه هو مظهر من مظاهر الرضا به، لأن المكره لا يتمكن من طلب الشهادة على ما يجرى من تصرف.

ولم يعتبر الإسلام وجود الرضى فقط كافيا لتوافره ومن ثم لصحة العقد، إنما اعتد أيضا بسلامة هذا الرضاء، أى يكون رضاء صحيحا من طرفيه غير مشوب بعيب، كالغش والتدليس والغلط، ولذا، قال تعالى: "ولا تبخسوا الناس أشياءهم"^(١). ولا يبخس الشخص أشياء غيره، إلا إذا دلس عليه، أو أكرهه، أو غشه، ولذا نهى (ص) عن الغش ودعا إلى الأمانة بين طرفى العقد، ورد عن حكيم بن حزام أنه قال: قال النبى (ص) "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما فى بيعهما وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما"، رواه مسلم والبخارى والترمذى^(٢). والصدق والبيان مطلوب من كليهما "البائع والمشتري"، فيجب أن يصدق البائع فى بيان ما بسلعته من عيب للمشتري، ويصدق المشتري فى تقدير الثمن الحقيقى لسعة البائع. وجعل (ص) الخيار، مظهرا للرضا ومعبرا عنه.

فإذا كان الرضاء من أحد الطرفين نتيجة غش أو تدليس من الطرف الآخر أو حتى كتمان ما يجب أن يعلم به الطرف الآخر، كان رضاء معيبا لا يصح به العقد، لما ورد عن عقبة بن عامر (ض) قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: "ولا يحل لمسلم باع من أخيه بيعا فيه عيب إلا بينه له" رواه ابن ماجة والبخارى^(٣).

(١) آيتا رقم (٨٥)، (١٨٣) من سورتى هود، والشعراء.

(٢) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب الصدق فى البيع والبيان، ص ١٠. صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب إذا بين البيعان ولم يكتما ونصحا، ص ٧٦. سنن الترمذى، ج ٢، أبواب البيوع، باب ما جاء فى البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، ص ٣٥٩.

(٣) سنن ابن ماجة، ج ٢، كتاب التجارات، باب من باع عيبا فليبينه، ص ٧٥٥. صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب إذا بين البيعان ولم يكتما ونصحا، ص ٧٦.

٢ - الحل :

محل العقد، هو ما يرد عليه العقد، أى المعقود عليه، وهو ركن هام من أركان العقد فلا يوجد العقد إذا لم يوجد ما سينتم التعاقد عليه، أو انعدم محله^(١). واختلاف محل العقد هو الذى يحدد نوع العقد نفسه، أى ما إذا كان عقد بيع أو إيجار أو رهن . . . الخ. ومحل العقد قد يكون أعياناً مالية وقد يكون منافع أو أعمالاً. فمثلاً، إذا ورد العقد على أعيان مالية لتمليكها فى الحال وبعوض مالى، كان العقد بيعاً، أما إذا كان بلا عوض فهو عقد هبة.

أما العقد الوارد على المنفعة، فهو إما أن يرد عليها لتمليكها بعوض ويسمى إجارة، أو لتمليكها بلا عوض وفى الحال ويسمى إعارة.

والعقد الوارد على عمل، قد يكون بعوض فى الحال ويسمى إجارة، أو بعوض مؤجل مما تنبت الأرض أو الأشجار، ويسمى مزارعة ومساقاة^(٢).

وعرف العرب قبل الإسلام هذه العقود، إلا أنهم فى عقد البيع عرفوا أنواعاً من البيوع ينعقد فيها البيع دون وجود محله. وهى ما عرفت ببيوع الغرر، ومن ثم لم يكن محل العقد الذى ترد عليه تعاقداتهم ركناً من أركان العقد عندهم، أى لا يتوقف على وجوده انعقاد العقد. وكما انعقدت عقودهم على معدوم فقد انعقدت على محرمات كذلك، كبيع الخمر، فلم يكن التعامل فى مثل هذه الأشياء محرماً فى عاداتهم وأعرافهم.

وقد اعتبر المحل فى الإسلام ركناً هاماً من أركان العقد، ولم تبد أهميته فى العقد فى اشتراط ملكية العاقد له وقت إبرام العقد بحيث يمكن تسليمه فى الحال "إلا ما استثنى بنص خاص بطبيعة الحال" إنما اشترط كذلك أن يكون المعقود عليه معلوماً لطرفيه علماً نافياً للجهالة فيكون مقدراً

(١) مع ملاحظة أن هناك عقوداً ترد على المنافع أو الأعمال ووجود محلها لا يتحقق وقت التعاقد.

(٢) أحمد أبو الفتوح: المعاملات فى الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ج ١، ص ١٨٥.

وزنا أو كيلاً، ومحددا صفة ونوعاً، كما اشترط أيضاً أن يكون محل العقد مما يحل التعامل فيه شرعاً. واقتضت هذه الشروط في محل العقد النهى عن بيوع تعارفها عرب الجاهلية، فاشتراط ملكية البائع لمحل العقد وقت إبرامه كي يكون قادراً على تسليمه متى طلب المشتري، اقتضى النهى عن بيع كل ما لا يملكه صاحبه وقت العقد ومن ثم لا يقدر على تسليمه (بيع المعدوم).

واشترط كون محل العقد معلوماً لطرفيه علماً كافياً نافياً للجهالة اقتضى النهى عن كل بيع مجهول لطرفيه لا يمكنهما معرفة كيله أو وزنه، أو وصفه، ومن ثم تحديده وتمييزه كما سبق إيضاحه. وعد الإقبال على مثل هذه البيوع، سواء المجهولة أو الغير مقدور على تسليمها نوعاً من الغرر والمخاطرة لطرفيها معاً.

واشترط كون محل العقد مما يحل التعامل فيه شرعاً، اقتضى النهى عن بيوع، وكانت معروفة من قبل في الجاهلية، وهو ما لم يسبق الكلام عنه، ولذا أتت قوله هنا بشيء من الإيضاح.

جرت معاملات العرب قبل الإسلام في أشياء حرم الإسلام التعامل فيها بكل صورته. وقد ورد ذلك في العديد من الآيات والأحاديث الكريمة، ومن ذلك قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون" (١).

ما ورد عن السيدة عائشة (ض) قالت: لما نزلت آيات سورة البقرة عن آخرها خرج النبي (ص) فقال: "حرمت التجارة في الخمر" رواه البخاري ومسلم وابن ماجه (٢)، ومما حرمت النصوص التجارة فيه

(١) آياتاً رقم (٩٠ - ٩١) من سورة المائدة.

(٢) صحيح البخاري، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب تحريم التجارة في الخمر، ص ١٠٨. صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الخمر، ص ٤٠ - ٤١. سنن ابن ماجه، ج ٢، كتاب الأشربة، باب التجارة في الخمر، ص ١٢٢.

واستعماله أيضا ما ورد في قوله تعالى: "حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ٠٠٠" (١)، وما ورد عن جابر (ض) أنه سمع رسول الله (ص) يقول: "إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام ٠٠٠" رواه مسلم والبخاري (٢).

فحرمت بذلك الخمر والميتة والخنزير والأصنام بكافة صور التعامل فيها، وبالنسبة للميتة، قيل يستثنى منها السمك والجراد وكل ما لا يباح وهو حي أصلا، ولا يدخل في تحريم الميتة جلدها المدبوغ، وذلك لما روى عنه (ص): عن ابن عباس (ض)، قال: "أبصر الرسول (ص) شاة ميتة، فقال: لو نزعوا جلدها فانتفعوا به، قالوا: إنها ميتة، فقال (ص): إنما حرم أكلها" رواه النسائي والدارمي (٣). وما حرم أكله، حرم ثمنه، وما حرم ثمنه حرم بيعه أو التعامل فيه. كما حرم بيع الخنزير أو أكله أو التعامل فيه.

يأتى إلى جانب ذلك تحريم آخر أتت به نصوص السنة، وذلك فيما ورد عن جابر (ض): نهى الرسول (ص) "عن ثمن الكلب والسنور" والسنور الهر، رواه الترمذى والنسائي والدارقطني (٤).

(١) آية رقم (٣) من سورة المائدة.

(٢) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، ص ٤١. صحيح البخاري، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ص ١١٠.

(٣) أبو عبد الرحمن بن شعيب النسائي: سنن النسائي المجتبى ومعه زهر الربى على المجتبى للسيوطي، مكتبة مصطفى الحلبي، الطبعة الأولى، ١٩٦٤، ج ٧، كتاب الفرع والعنبر، باب جلود الميتة، ص ١٥٢. سنن الدارمي، ج ٢، كتاب الأضاحي، باب الاستمتاع بجلود الميتة، ص ١٤.

(٤) سنن الترمذى، ج ٢، باب ما جاء في كراهية ثمن الكلب والسنور، ص ٣٧٤. سنن النسائي المجتبى، ج ٧، كتاب البيوع، باب بيع الكلب إلا ما استثنى، ص ٢٧٢. سنن الدارقطني، مجلد ٢، ج ٣، كتاب البيوع، ص ٣٧.

كما ورد أنه (ص) "نهى عن ثمن الكلب ومهر البغى" رواه مسلم
والبخارى^(١).

وتحريم الثمن، يعنى تحريم بيعه والتعامل به، وهو تحريم عام
يشمل جميع أنواع الكلاب. إلا أنه قد روى عنه (ص) أنه استثنى كلب
الصيد من هذا النهى وأحل بيعه، وذلك فيما ورد عن أبى هريرة (ض)
قال: نهى عن ثمن الكلب إلا كلب الصيد، رواه الترمذى^(٢). ويلحق بالنهى
عن بيع الكلب، النهى عن بيع الهر، فلا يكون كلاهما محلا لعقد.

كما حرم أيضا مهر البغى، وهو ما تتقاضاه الزانية مقابل الزنا،
وسمى مهرا مجازا.

وبذلك يكون محل العقد مرضيا شرعا بخلوه من كل بيع محرم،
وعادلا بين طرفيه لتوفر محله وقت التعاقد وعلم طرفيه بهذا المحل، وقدرة
المتعاقد على تسليمه فور تمام العقد، ومانعا لإثارة النزاعات بين الأطراف
على محال العقود أو عند تنفيذها.

وخلاصة أثر الإسلام فى أركان العقود تتمثل فى أنه:

جعل الرضا ركنا أساسيا فيها، وتعددت النصوص التى تؤكد على
أهميته وضرورة توافره فى كل معاملة بين طرفين، بل حرصت على أن
يكون هذا الوجود حقيقيا سليما من كل عيب يشوبه أو يعتريه حتى بعد
التعاقد. ومن ثم نهى عن كل ما خلا من الرضا من عقود الجاهلية، وحرم
كل ما عقد مشوبا بعيب من عيوب الرضاء، وانتصر لإرادة المتعاقدين

(١) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن ومهر
البغى والنهى عن السنور، ص ٣٥. صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب ثمن
الكلب، ص ١١٠.

(٢) سنن الترمذى، ج ٢، أبواب البيوع، ص ٣٧٥.

وكانت قد توارت فى زحام ما أجرى العرب من عقود، يرى بعض الفقهاء^(١) أنها قد خلت من الرضا كلية.

ولم يذكر شكلا معيناً للرضاء أو طريقة خاصة للتعبير عنه، إنما المهم هو وجوده وتوافره سليماً فى كل معاملة وعقد، وهو ما جمعه قوله (ص): "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه".

كما اهتم الإسلام كذلك بمحل العقد باعتباره ركناً أساسياً لا قوام للعقد بدونه بعد أن وصل تهاون المجتمع الجاهلى فيه إلى حد إلغائه تماماً، إذ كانوا يعتقدون عقوداً دون أن يملكوها محالها، أو حتى دون أن يقوم لديهم احتمال تملكها فى زمن قريب "كبيع الغرر" وعقوداً أخرى على محال مجهولة بالنسبة لهم "كبيع الجزاف" أو لم يتمكنوا من رؤيتها أو تمييزها "كبيع المجر". كما تعاقدوا على المحرم من البيوع "كبيع الخمر".

ولهذا حرم الإسلام كل هذه البيوع ونهى عن التعاقد عليها، واشترط فى محل العقد أن يكون معلوماً للطرفين علماً نافياً للجهالة.

كما اشترط أن يكون المحل مقدوراً على تسليمه وقت العقد أى حيازة المتعاقد لمحل العقد.

وبديهي أن يشترط حل ما يمثل محل العقد فلا يكون شيئاً محرماً، وقد وردت نصوص بهذه المحرمات، كالخمر والخنزير كما سبق إيضاحه.

(١) محمد يوسف موسى: البيوع، المرجع السابق، ص ١٤٦ - ١٤٧.

المبحث الثانى

أثر الإسلام فى نظام الربا عند عرب الجاهلية

تمهيد وتقسيم :

لا يكتمل الحديث عن المعاملات إلا بالحديث عن الربا باعتباره أمرا هاما فيها يتوقف عليه فسادها أو صلاحها، فإن دخلها فسدت وفسد معها اقتصاد المجتمع، وإن خلت منه صلحت وصلاح معها اقتصاد المجتمع .

والصورة الغالبة للربا أن يكون عن طريق الدين، وهو ما يعرف بربا النسئثة، والدين هو ما يثبت من المال للغير فى الذمة بسبب من الأسباب الموجبة له^(١) . والأصل فى الديون أن تكون عن طريق القرض، والقرض شرعا هو: تملك شخص لآخر عينا من المثلثات التى لا ينتفع بها إلا باستهلاكها ليرد مثلها^(٢) . كما قد تنشأ الديون كذلك عن تعاقدات الأفراد وسائر معاملاتهم ومن ثم تبدو أهمية الديون فى معاملات الأفراد، فغالبا ما تتدخل فى كل معاملاتهم .

وقد مثلت الديون الجانب الأعظم من معاملات العرب فى شبه الجزيرة، فكانت مصدر عيش ورزق لكل فئات المجتمع على السواء، المدينون لتفريج كربهم وسد حاجتهم، والدائنون لاعتباره مجال عملهم ومصدر كسبهم وتجارهم، لهؤلاء وهؤلاء مثلت الديون منفذ الرزق ومصدر العيش، فاعتمد الفقراء على الأغنياء لالتماس حاجتهم، واستغل الأغنياء الفقراء لتعظيم ثرواتهم وتضخيم رؤوس أموالهم دون أن يقف فى وجه هذا الاستغلال وازع إنسانى أو تنظيم قانونى، من هنا، كانت الاصطدامات والخصومات مستطيرة بين الطرفين وكان الخلاف والشقاق عظيما بينهما، دون فض لهذا النزاع وذاك الشقاق إلا باستسلام الفئة الفقيرة لطحن الأغنياء المستغلين المرابين .

(١) أحمد أبو الفتح: المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ج ١، ص ١١٥.

(٢) أحمد أبو الفتح: المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ج ٢، ص ٥٠٣.

كما يكون الربا أيضا عن طريق البيوع، وهو ما يعرف بربا البيوع، وهو: أن يبيع الفرد الشيء بالشيء من نوعه مع الزيادة أو الضعف، كبيع النقود بالنقود، دينار بدينارين أو الطعام بالطعام، كيلة بكيلتين^(١).

وقد عرفه العرب، فتبايعوا بالربا بهذه الصورة كذلك، حتى دخل الربا في كل معاملاتهم فأفسدها، واختل توازن المجتمع بين فقر مدقع وغنى فاحش بين أفرادها، فكان لابد من تشريع ينظم تداول المال واستغلاله بينهم.

والإسلام دائما ينظر لجميع الأطراف ويراعى كل الاعتبارات، ويعطى كل فئة حقه، ففي حين حمى المال وجعل له حرمة خاصة، فقد نظم استغلاله ونهى عن استعماله استعمالا يضر بالآخرين، بل أوجب التكافل بين أفراد المجتمع في الانتفاع به باعتبار الإنسان خليفة عليه، فيجب أن يحسن استغلاله وتوجيهه، ولهذا حذ الإسلام القرض لما فيه من تفريج للكروب، فقال تعالى: "وأقرضوا الله قرضا حسنا وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله خيرا وأعظم أجرا"^(٢). وقال: "إن تقرضوا الله قرضا حسنا يضاعفه لكم ويغفر لكم" ^(٣). والقرض الحسن هو غير المصحوب بالربا. وذلك في مقابل حمايته لمال الدائن وضمانه له، فقال تعالى: "إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه، وليكتب بينكم كاتب بالعدل، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله، فليكتب وليملل الذي عليه الحق، وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا، فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى، ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ولا تسئموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله وذلكم أقسط عند الله وأقوم

(١) السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ١٨٨. سيد قطب: في ظلال القرآن، مجلد ١، ج ٣، ص ٣٢٤.

(٢) آية رقم (٢٠) من سورة المزل.

(٣) آية رقم (١٧) من سورة التغابن.

لشهادة وأدنى ألا ترتابوا^(١) أى أوجب كتابة الدين بجميع صفته المبينة له، رفعا لكل خلاف متوقع بين طرفيه على مقداره أو أجله أو سائر صفاته وشروطه.

كذلك أحل الإسلام البيع، لحاجة الناس إليه، غير أنه خلصه مما كان يشوبه من غبن أو غرر أو غش، ومن باب أولى من ربا، أى حرم ربا البيوع.

ولعرض ذلك ينقسم هذا المبحث إلى المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: أثر الإسلام فى ربا النسيئة عند العرب.

المطلب الثانى: أثر الإسلام فى ربا البيوع عند العرب.

المطلب الأول

أثر الإسلام فى ربا النسيئة^(٢) عند العرب

الربا فى الشرع: الزيادة على أصل المال من غير عقد تبايع^(٣)، أو هو فضل مال لا يقابله عوض فى معاوضة مال بمال^(٤).

وربا النسيئة خاص بقرض النقود إلى أجل بزيادة تضاف على مقدار القرض، وتكرر هذه الزيادة كلما زاد أجل القرض حتى يتضاعف القرض أضعافا^(٥) ويكون، أن يدفع المال للمدين إلى أجل على أن يأخذ كل مدة قدرا معيناً ورأس المال باق بحاله، فإذا حل أجل الدين، طالب الدائن المدين برأس المال، فإذا تعذر عليه الأداء زاده فى الأجل والحق^(٦).

(١) آية رقم (٢٨٢) من سورة البقرة.

(٢) ويسمى أيضا: الربا الكامل، الربا الجلى، الربا الجاهلى.

(٣) ابن منظور: لسان العرب، ج ١٩، فصل الرأ، حرف الواو والياء، ص ١٨.

(٤) الألوسى: روح المعانى، ج ٣، ص ٤٨.

(٥) صحيح البخارى، ج ٥، كتاب البيوع، باب الربا، ص ٤٣.

(٦) سيد قطب: فى ظلال القرآن، مجلد ١، ج ٣، ص ٣٢٤.

كان التكسب بالربا أحد وجوه الكسب الشائعة لدى عرب الجاهلية وانهك، فيه ممارسوه أشد انهماك انذاك^(١)، لما يدره عليهم من ربح وفير من جهة ولسهولة هذا الربح وضمائه من جهة أخرى.

وفى طريقة هذا النوع من الربا، ورد، أن كان الرجل من المرابين، إذا حل أجل دينه يطلبه من المدين، فيقول المدين: أخر عني دينك وأزيدك عن مالك فيفعل ذلك^(٢)، أو يقول أحدهم لمدينه إذا حل أجل الدين: إما أن تقضى وإما أن تربى^(٣)، وبذلك كان الربا يؤدي إلى مضاعفة الدين، يأخذون ربا على الربا، فوصل ما يأخذونه حد الربا الفاحش الذى وصفه الله تعالى بقوله: "أضعافا مضاعفة"، حين قال: "يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة"^(٤).

وقيل: كان الربا يتضاعف، وتصل المائة ألفا، إذ كانوا يبيعون الدينار بدينارين والدرهم بدرهمين، أى أن الربا كان يساوى مبلغ القرض^(٥).

ولعل شيوع معاملاتهم بالربا وانتشاره بينهم، كان لاعتبارهم الربا نوعا من أنواع البيوع، فهو مثل البيع لا فرق بينهما، فلو اشترى الرجل ما لا يساوى إلا درهما بدرهمين جاز، فكيف إذا باع درهما بدرهمين، البيع كالربا والبائع كالمرابي كلاهما يبتغى الكسب، وهو ما عبر عنه قوله تعالى: "الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا"^(٦). ومن ثم، فشا الربا بينهم حتى لم يقدرُوا

(١) الذهبى: حجة الله البالغة، ج ٢، ص ٨٠. د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ١، ص ٢١١ - ٢٢٢.

(٢) تفسير الطبرى: المرجع السابق، محك ٣، ج ٣، ص ٦٨.

(٣) تفسير الترمذى، ج ٢، ص ١١٥٦، ص ١١٦٤، ص ١٤٤٤. تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٤٠٤.

(٤) آية رقم (١٣٠) من سورة آل عمران.

(٥) صحيح البخارى، ج ٥، كتاب البيوع، باب الربا، ص ٤٣.

(٦) آية رقم (٢٧٥) من سورة البقرة، وانظر، الألوسى: روح المعانى، ج ٣، ص ٥٠. مسند طهطاى فى طلال القرآن، محك ١، ج ٣، ص ٣٢٧. تفسير الطبرى، مجلد ٣، ج ٣، ص -

على تركه، فبلغ نهى الله تعالى لهم عنه أشده، حين قال: "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله"^(١).

وقد بدأت نظرة الإسلام للربا فى قوله تعالى: "وما آتيتكم من ربا ليربوا فى أموال الناس فلا يربوا عند الله"^(٢). تبدأ هذه الآية الحديث عن الربا، بمن يعطى عطية أو يهدى هدية طمعا فى أن ترد له أكثر أو أفضل مما أهداها، بما يشعر بكرهه هذا النوع من العطية الذى قد يكون بابا للربا بمعناه الأثم المحرم^(٣)، كما تمهد كذلك لتحريم الربا والنهى عنه تحريما باتا. ثم يقول تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله"^(٤). أى أتى بالنهى الصريح عن أكل الربا واصفا ما كانوا يتعاطونه من الربا بالربا الفاحش لبلوغه أضعافا مضاعفة، مما يعجز المدينين عن سدادها. ولا يخفى أن سبب تحريم الربا، أن الزيادة التى تضاف على أصل المال لا مقابل لها سوى استمهال المدين وإطالة أجل دينه، وهذا الأجل ليس بمال يستحق فى مقابله مال، وليس بعمل يستحق فى مقابله مال، فهى إذن زيادة محرمة.

كما أن الربا عملية محددة الربح فى كل حالة مضمونة الكسب دائما، وهذا هو الفرق الأساسى بين الربا والبيع، وهو من أسباب تحريم الربا وحل البيع^(٥). فمن كف عن أخذ الربا وتركه، فله ما سبق أن أكل من

= ٦٨ - ٦٩. الشيخ محمد أبو زهرة: بحوث فى الربا، دار الفكر العربى، د.ت، ص ٢٠.

د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٧، ص ٤٢٥ - ٤٢٦.

(١) آيتا رقم (٢٧٨ - ٢٧٩) من سورة البقرة.

(٢) آية رقم (٣٩) من سورة الروم.

(٣) تفسير ابن كثير، المرجع السابق، ج ٣، ص ٤٣٤. تفسير القرطبى، المرجع السابق،

ج ٦، ص ٥١١٨ وما بعدها. الألوسى: روح المعانى، ج ٢١، ص ٤٥، ٤٦. سيد قطب: فى

ظلال القرآن، مجلد ٥، ج ٢١، ص ٢٧٧٢. تاج العروس، المرجع السابق، ج ١٠، فصل

الراء من باب الواو والياء، ص ١٤٣.

(٤) آية رقم (١٣٠) من سورة آل عمران.

(٥) سيد قطب: فى ظلال القرآن، مجلد ١، ج ٣، ص ٣٢٧.

ربا قبل النهي عنه، لا يردده ولا يسترد منه، وهو ما فعله (ص) يوم فتح مكة، إذ قال: "وكل ربا في الجاهلية موضوع تحت قدمي هاتين، وأول ربا أضع ربا العباس"، ولم يأمرهم برد ما أخذوه من ربا في الجاهلية بل عفا عما سلف^(١).

ثم يصل التحريم إلى الإنذار الأخير والنهي الحازم والأمر بترك الربا واجتناب التعامل به، وذلك في قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله، وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون"^(٢). وفي تفسير هذه الحرب، ورد عن ابن عباس (ض) أنه قال: بعد ورود النهي عن الربا وإذن الله بحربهم أن من بقى مقيما على الربا لا ينزع عنه كان حقا على إمام المسلمين أن يستتيبه فإن نزع وإلا ضرب عنقه^(٣).

وقيل إن المعنى: إذا لم تنتهوا عن أكل الربا فأنتم أعداء الله ورسوله^(٤). ويكون تركه والكف عنه، بترك ما على المدينين من ربا باق زائد على رأس المال الحقيقي، فلا يستردون سوى ما أفرضوهم فعلا، وما زاد على ذلك لا يحل لهم. فقد ورد عن قتادة أنه قال: ما كان لهم من دين فجعل لهم أن يأخذوا رؤوس أموالهم ولا يزدادوا عليه شيئا. وقيل: لكم رؤوس أموالكم التي أسلفتم وسقط الربا^(٥).

تلك كانت نهاية أمر الربا الذي كان قد بدا وكأنه ركن من معاملات أهل الجاهلية، فكان تحريمه عليهم ليس بالأمر الهين اليسير عليهم، لذلك ظل التهديد والوعيد لهم بتركه حتى وصلت عاقبة أمر متعاطيه إلى إعلان الحرب عليهم من الله.

(١) تفسير ابن كثير، المرجع السابق، ج ١، ص ٣٢٧.

(٢) آيتا رقم (٢٧٨، ٢٧٩) من سورة البقرة.

(٣) تفسير ابن كثير، المرجع السابق، ج ١، ص ٣٣٠. تفسير الطبري، المرجع السابق، مجلد

٣، ج ٣، ص ٧١. تفسير القرطبي، المرجع السابق، ج ٢، ص ١١٧١. الألويسي: روح

المعاني، المرجع السابق، ج ٣، ص ٥٣.

(٤) تفسير القرطبي، المرجع السابق، ج ٢، ص ١١٧١، ١١٧٢.

(٥) تفسير الطبري، المرجع السابق، مجلد ٣، ج ٣، ص ٧٢.

المطلب الثانى

أثر الإسلام فى ربا البيوع ^(١) عند العرب

عرف العرب كذلك ربا البيوع، بل قيل: إنه الأصل فى الربا ^(٢)، فقد كانت بداية معاملة الفرد مع مجتمعه بالمقايضة قبل أن يعرف العملة ويستخدمها بل حتى بعد أن عرفها، ثم شيئا فشيئا ساد استعمال العملة فعرفوا ربا النسيئة ^(٣)، وربا البيوع، هو أن يبيع الرجل الشيء بالشيء من نوعه مع الزيادة أو الضعف، كبيع الطعام بالطعام، كيلة بكيلتين ^(٤).

وقد ورد عن عرب الجاهلية، أنهم كانوا يشترون صاعا من التمر الجيد بصاعين من الرديء "المختلط من التمر"، فعن أبى سعيد الخدرى (ض) قال: "جاء بلال إلى النبى (ص) بتمر برنى، فقال له (ص): من أين هذا، فقال بلال: كان عندنا تمر رديء فبعت منه صاعين بصاع، فقال (ص) عين الربا عين الربا لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر ببيع آخر ثم اشتريه" ^(٥).

وكان ربا السن من صور هذا النوع من الربا، روى أنه: كان الربا فى الجاهلية فى التضعيف وفى السن، يكون للرجل فضل دين فيأتيه إذا حل الأجل فيقول له: تقضيني أو تزيدني، فإن كان عنده شيء يقضيه قضى، وإلا حوله إلى السن التى فوق ذلك، إن كانت ابنة مخاض ^(٦)، يجعلها ابنة

(١) ويسمى أيضا، ربا الفضل، أو الربا الخفى. انظر: الشيخ محمد أبو زهرة: بحوث فى الربا، ص ٢٤، ٢٦، ٣٨.

(٢) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٧، ص ٤٢٥.

(٣) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٧، ص ٤٢٥.

(٤) سيد قطب: فى ظلال القرآن، مجلد ١، ج ٣، ص ٣٢٤. السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ١٨٨.

(٥) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب الوكالة، باب إذا باع الوكيل شيئا فاسدا فبيعه مردود، ص ١٣٣.

(٦) قال ابن الأثير: المخاض، اسم للنوق الحوامل، وبنت المخاض وابن المخاض ما دخل فى السنة الثانية، أى استكمل سنة من يوم ولد ودخل فى السنة الثانية، وألحقت أمه بالمخاض،

لبون^(١)، في السنة الثانية ثم حقه^(٢)، ثم جذعه^(٣)، ثم ربا عيا^(٤)، ثم هكذا إلى فوق^(٥).

وبذلك دخل الربا في كل معاملات العرب، أى عرفوا الربا بكل أنواعه. وقد حرم الإسلام أيضا هذا النوع من الربا وإن كان بعض الفقهاء يرى أن هذا النوع من الربا لم يرد تحريمه في القرآن، إنما جاء تحريمه من السنة والإجماع، "والسنة قد حرمت نوعا آخر وسمته ربا وهو الربا الذى يكون فى المبيعات"^(٦)، "والربا الذى اشتمل القرآن على تحريمه كان معروفا عند العرب، أما الربا الذى بينته السنة وهو ربا البيوع فهو اصطلاح إسلامى ولم يكن معروفا عند العرب فتحريمه من النظم الاقتصادية الإسلامية وتسميته اصطلاح إسلامى خالص بخلاف ربا القرآن فهو معنى لغوى كان معروفا عند العرب فجاء القرآن وحرّمه"^(٧)، "وهو محرم بالسنة والإجماع لأنه ذريعة إلى ربا النسئة وأطلق عليه اسم الربا تجوزا، كما يطلق اسم المسبب على السبب"^(٨).

أى الحوامل وإن لم تكن حاملا. تاج العروس، مجلد ٥، فصل الميم من باب الضاد (مخض)، ص ٨٤.

(١) ابن اللبون، ولد الناقة إذا كان فى العام الثانى واستكمل أو إذا استكمل سنتين ودخل فى العام الثالث. تاج العروس، مجلد ٩، فصل اللام من باب النون "لبن" ص ٣٢٩.

(٢) الحق (بالكسر) من الإبل الداخلة فى الرابعة بعد استكمالها الثالثة. وقال أبو مالك، أحقت البكرة إذا استوفت ثلاث سنين. تاج العروس، مجلد ٦، فصل الحاء من باب القاف "حق" ص ٣١٧.

(٣) الجذع من الدواب والأنعام، قبل أن يثنى بسنة، وهو أول ما يستطاع ركوبه والانتفاع به، وقال ابن الأعرابى، الجذع من الغنم لسنة، ومن الضأن لثمانية أشهر أو لتسعة. تاج العروس، مجلد ٥، فصل الجيم من باب العين (جذع) ص ٢٩٧.

(٤) الرباعية، تقال للغنم فى السنة الرابعة. تاج العروس، مجلد ٥، فصل الراء من باب العين (ربع)، ص ٣٤٤.

(٥) تفسير الطبرى، مجلد ٣، ج ٤، ص ٥٩.

(٦) الإمام أبو زهرة: بحث فى الربا، المرجع السابق، ص ٢٣ وما بعدها.

(٧) الإمام أبو زهرة: بحث فى الربا، المرجع السابق، ص ٢٣ وما بعدها.

(٨) السيد سابق: فقه السنة، ج ٣، ص ١٨٨.

وقد اختلف الفقهاء فى اعتبار هذا النوع من الربا، وهل يعد ربا فيحرم، أو أنه ليس بربا، فذهب رأى إلى أن ربا البيوع لا يعد ربا وليس محرما، وإنما المحرم هو ربا النسيئة^(١). وذهب الجمهور، إلى اعتباره من الربا، وأنه محرم شأنه شأن ربا النسيئة^(٢).

والواقع أن هذا النوع من البيوع هو ربا محرم، وذلك لورود النهي عنه فى العديد من الروايات، من ذلك، ما روى عنه (ص) أنه قال: "الذهب بالذهب وزنا بوزن مثلا بمثل، والفضة بالفضة وزنا بوزن مثلا بمثل، فمن زاد أو استزاد فهو ربا" رواه مسلم^(٣). كما روى عنه (ص) أنه قال: "الورق بالذهب ربا إلا هاء وهاء، والبر بالبر ربا إلا هاء وهاء" رواه مسلم والبخارى^(٤).

وبذلك، تحرم هذه الأحاديث وغيرها هذا النوع من البيوع لكونه ربا شأنه شأن ربا النسيئة.

كما اختلف الفقهاء كذلك فيما إذا كان التحريم يقتصر على ما ورد ذكره من السلع فى الأحاديث النبوية، أم يشمل كل السلع، وأن ما ذكر فى الأحاديث إن هى إلا أمثلة لهذه السلع.

ذهب رأى، إلى أن السلع الواردة فى الأحاديث المروية عنه (ص) كقوله: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد

(١) الشوكانى: نيل الأوطار، ج ٥، أبواب الربا، ص ٢٩٨. ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٤، كتاب البيوع، باب الربا والصرف، ص ١٢٣. الصنعانى: سبل السلام، ج ٣، باب الربا، ص ٣٧.

(٢) الشوكانى: نيل الأوطار، ج ٥، كتاب البيوع، باب ما يجرى فيه الربا، ص ٢٩٧ وما بعدها. الصنعانى: سبل السلام، ج ٣، باب الربا، ص ٣٧.

(٣) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، ص ٤٥.

(٤) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، ص ٤٣. صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع الشعير بالشعير، ص ٩٦.

أربى الآخذ والمعطى فيه سواء" رواه مسلم^(١)، قد وردت على سبيل الحصر، أى أن الربا لا يقع إلا فى السلع الست المذكورة فى الحديث السابق وهى "الذهب - الفضة - القمح - الشعير - الملح - التمر" أما غيرها من السلع فلا يجرى فيه الربا إذا تم البيع فيها بدون تقابض أو مماثلة فى الكم أو الوزن، أى لا يدا بيد ولا مثلا بمثل^(٢).

وذهب الجمهور إلى أن الربا لا يقتصر فقط على هذه البيوع الواردة فى الحديث، إنما يثبت فى كل بيع آخر يجرى بدون تقابض أو مماثلة إذا اشترك مع هذه البيوع فى علتها التى عد بيعها بهذه الطريقة ربا لأجلها^(٣).

ويرى بعض الفقهاء، أن الجمهور فى هذا الرأى، لم يجدوا علة منصوصة فى هذه البيوع الواردة فى الحديث كى يقاس عليها غيرها من البيوع كلما توفرت نفس العلة مما جعلهم يختلفون فيها اختلافا كبيرا أفسح الطريق لترجيح الرأى الأول عليهم^(٤).

ويرى البعض أن هذه البيوع الستة تجمع الأشياء التى لا غنى للناس عنها، فالذهب والفضة هما العنصران الأساسيان للنقود التى تقوم بها السلع وتنضبط بها المعاملة، والشعير والقمح والملح والتمر، هى أصول قوت

(١) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب الصرف وبيع الذهب بالورق، نقدا، ص ٤٤.

(٢) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٤، كتاب البيوع، باب الربا والصرف، ص ١٢٤. الصناعى: سبل السلام، ج ٣، باب الربا، ص ٣٨. الشوكانى: نيل الأوطار، ج ٥، كتاب البيوع، أبواب الربا، باب ما يجرى فيه الربا، ص ٣٠٢. أبو زهرة: بحوث فى الربا، ص ٦٧، ٦٨.

(٣) الصناعى: سبل السلام، ج ٣، كتاب البيوع، باب الربا، ص ٣٨. ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٤، كتاب البيوع، باب الربا والصرف، ص ١٢٤.

(٤) الصناعى: سبل السلام، ج ٣، كتاب البيوع، باب الربا، ص ٣٨. الشوكانى: نيل الأوطار، ج ٥، كتاب البيوع، أبواب الربا، باب ما يجرى فيه الربا، ص ٣٠٢، ٣٠٣. أبو زهرة: بحوث فى الربا، ص ٦٨ وما بعدها.

الناس، وبها قوام حياتهم، فإن جرى الربا في هذه الأشياء لكان ضارا بالناس وذريعة لفساد معاملاتهم.

وعلة التحريم في الذهب والفضة، كونهما ثمنا. وعلة التحريم في الأعيان الأخرى، كونها طعاما. فإذا وجدت هذه العلة في نقد غير الذهب والفضة أخذ حكمه، فلا يباع إلا مثلا بمثل ويدا بيد، وكذلك، إذا وجدت في طعام آخر غير الوارد في الحديث، فلا تباع إلا مثلا بمثل ويدا بيد^(١).

ورغم اختلاف الرأي على البيوع التي يجري فيها ربا البيوع، إلا أنه قد اتفق على أن هذا النوع من الربا لا يكون إلا حيث اتحد جنس البيعين وكان البيع مؤجلا، أي لم يكن يدا بيد، كأن يكون بيع ذهب بذهب، أو فضة بفضة... الخ ولم يتقابضا. أما إذا اختلف جنس البيع فلا ربا فيه متى كان يدا بيد ولو لم يكونا مثلا بمثل، فلا يقع ربا، بيع الذهب بالفضة، ولو كان البيع متفاضلا^(٢)، كما روى عنه (ص): "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا سواء بسواء، والفضة بالفضة إلا سواء بسواء، وبيعوا الذهب بالفضة والفضة بالذهب كيف شئتم" رواه مسلم والبخاري^(٣).

والخلاصة في أثر الإسلام هنا أنه، حرم الربا بنوعيه تحريما باتا، والإسلام لا يهدم نظاما قائما يمس أمور الناس وحاجتهم إلا أبدلهم خيرا منه، فقد حرم ربا النسيئة وأحل محله القرض الحسن والزكاة لمن يستحقها.

ونفس الأمر في ربا البيوع، فقد حرم كرها النسيئة، وأحل محله البيع مما بدا من حديثه (ص) ليلال حين قال له: لا تفعل بع الجمع

(١) السيد سابق: فقه السنة، المرجع السابق، ج ٣، ص ١٨٨.

(٢) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، ج ٤، كتاب البيوع، باب الربا والصرف، الصنعاني: سبل السلام، ج ٣، كتاب البيوع، باب الربا، ص ٣٨.

(٣) صحيح مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب النهى عن بيع الورق بالذهب دينا، ص ٤٥.

- ٤٦. صحيح البخاري، مجلد ١، ج ٣، كتاب البيوع، باب بيع الذهب بالذهب، ص ٥٧.

باب بيع الذهب بالورق يدا بيد، ص ٩٨.

بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا، أو إذا أردت أن تشتري فبيع التمر ببيع آخر ثم اشتريه، رواه البخاري ومسلم^(١).

أى البديل، بيع السلعة وشراء غيرها بالنقد، حيث أن النقود هي العنصر الأساسي الذي تنضبط به المعاملات، والمعيار الثابت الذي تقوم به الأشياء، ومن ثم تبعد معها شبهة المفاضلة أو الربا، وبذلك أطاح الإسلام بنظام الربا بنوعيه ووضع بدلا منه ما يقضى حاجات الأفراد ويلبى طلباتهم.

الخلاصة :

أن الإسلام وضع نظاما جديدا للمعاملات، فشمّل أثره كافة أنواع العقود، فتناولها بالتنظيم فى نوعها أو محلها وما للعاقدين وما عليهما، واتجاه إرادتهما لإبرام العقود وصحة هذه الإرادة وسلامتها.

وبدأ كل ذلك بأمر وندب ونهى، فقد أمر كما رأينا، بالوفاء بالعقود وأشعر بما للعقود من قدسية توجب الالتزام بها وتنفيذها، كما أمر بأداء الأمانات إلى أهلها، والقسط فى الكيل والميزان، وكان غير متبع لديهم، إذ روى "أنه (ص) لما قدم المدينة كانوا من أخبث الناس كيلا فأُنزل الله "ويل للمطففين" فأحسنوا الكيل بعد ذلك" رواه ابن ماجه^(٢).

ونذب إلى السماحة والسهولة فى البيع والشراء، فقال (ص): "إن الله يحب سمح البيع، سمح الشراء، سمح القضاء" رواه الترمذى^(٣)، كما نذب إلى الإفاضة والعطاء والإبراء متى كان ذلك بوسع صاحبه، فقال تعالى: "وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون"^(٤).

(١) صحيح البخارى، مجلد ١، ج ٣، كتاب الوكالة، باب إذا باع الوكيل شيئا فاسدا فبيعه مردود، ص ١٣٣. كتاب البيوع، باب إذا أراد بيع تمر بتمر خير منه، ص ١٠٢. صحيح

مسلم، مجلد ٣، ج ٥، كتاب البيوع، باب بيع الطعام مثلا بمثل، ص ٤٧ - ٤٨.

(٢) سنن ابن ماجه، ج ٢، كتاب التجارات، باب التوقى فى الكيل والوزن، ص ٧٤٨.

(٣) سنن الترمذى، ج ٢، أبواب البيوع، باب، ص ٣٩٠.

(٤) آية رقم (٢٨٠) من سورة البقرة.

ونهى عن نقض العهود والعقود والمواثيق، كما نهى عن خيانة الأمانات، وأكل أموال الناس بالباطل بغش أو سرقة.

وعلى هذا الأساس الجديد للعقود فى الإسلام قام صرح المعاملات فى المجتمع العربى فصعد من القاع إلى القمة واعتدل ميزان المعاملات بين الناس، بعد أن تحول الظلم البشرى إلى عدل إلهى، فأوجد نظاما جديدا لها، تكفل هو بوضع أساسه ومبادئه. ثم ترك ما يكمله ليضعه ولادة الأمور وأصحاب الحاجات حسبما يوافق ظروفهم الخاصة وحاجات مجتمعاتهم وأزمانهم المتغيرة، لتتحقق للشريعة مرونتها وصلاحياتها لكل زمان ومكان.

المبحث الثالث

أثر الإسلام فى نظام الملكية عند عرب الجاهلية

تمهيد وتقسيم :

لحق الملكية تعريفات عديدة، خلاصتها، أنه الحق الذى بمقتضاه يوضع شىء تحت إرادة شخص يكون له وحده وبمقتضى هذا الحق أن يفتنيه ويستعمله ويستغله ويتصرف فيه بكل أنواع التصرف الممكنة بشرط ألا يكون استعماله أو استغلاله أو تصرفه على نحو يخالف القوانين أو يضر بالغير ضررا غير مألوف. ومن هذا التعريف يتبين أن لحق الملكية خواصا، هى:

أنه حق عينى، أى سلطة لصاحبه تنصب مباشرة على شىء معين بالذات ومن ثم للمالك أن يتتبع ملكه فى أى يد يكون.

أنه حق مقصور الانتفاع به على صاحبه وحده دون غيره، إلا إذا خول غيره مكنة هذا الانتفاع لأى سبب.

أنه حق شامل "جامع" أى يعطى لصاحبه جميع المزايا التى يمكن الحصول عليها من الشىء المملوك.

أنه حق مطلق، أى يحتج به صاحبه على الكافة بحيث يلتزمون باحترامه وعدم الاعتداء عليه، أو إعاقة انتفاعه به.

أنه حق دائم، يدوم بدوام الشيء المملوك، ولا يقبل التوقيت، أى لا يجوز الاتفاق على توقيته بمدة معينة^(١).

ويرد هذا الحق على الأعيان المالية، كما يشمل منافعها وثمراتها ونتائجها وجميع ما يتولد عنها^(٢).

والتملك غريزة ولد بها الإنسان، فيسعى إلى تملك ما يلزمه لتلبية حاجاته الأساسية بوسائل معينة، تطورت هذه الوسائل مع الزمن بتطور المراحل التى مر بها المجتمع من الفوضى والهمجية إلى مرحلة المجتمع المنظم.

وقد عرف عرب الجاهلية الملكية، ولم يفرقوا بين ملكية الأشياء والأشخاص، فكما تملكوا الأشياء وأخضعوها لسلطتهم، فقد تملكوا الأشخاص أيضاً، وهو ما عرف بملكية الرقيق، وكما عرفوا الملكية الفردية، فقد عرفوا أيضاً الملكية الجماعية (ملكية القبيلة)، حيث كانت الأرض وما بها من كلاً وماء ملكاً للجميع، وأقر الإسلام حق الملكية سواء فى صورتها الفردية أو الجماعية (الملكية العامة) كما أولاه بالتنظيم، فوضع المبادئ العامة الكلية له، مما يتيح للأفراد فى كل زمان ومكان وضع نظام كامل مناسب لظروفهم على أساس تلك المبادئ. والأصل فى الإسلام، هو حرية التملك وكذا حرية التصرف، وذلك لأن معنى الملك يقتضى ذلك، ولكن، لأن الإنسان لا يعيش بمفرده فى المجتمع، فإن ما يملكه من أموال وما تمنحه هذه الملكية من سلطات، يتقيد فى استعمالها بحدود ما يضعه المجتمع من قواعد تنظمه، بحيث لا يؤدى استعمالها إلى إلحاق أضرار بالغير لا يمكن له تحملها، وهو أمر استثنائى يرد على الأصل العام، وكذلك يجب ألا يكون فى استعمال المالك لملكه ما يخالف مقاصد الشرع

(١) الشيخ على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية، دار الفكر العربى، ١٩٩٦، ص ٦٦ - ٧٧. د. نزيه محمد الصادق المهدي: حق الملكية فى الفقه الإسلامى مع مقارنة بالقانون الوضعى، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، السنة الخمسون، عدد خاص، ١٩٨٠، ص ٢٠٥ - ٢١٣.

(٢) أحمد أبو الفتح: كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٣٣ - ٣٤.

الإسلامى، وهو قيد آخر يرد على حرية المالك، ونبتاول نظام الملكية فى
المطلبين الآتيين:

- المطلب الأول: أثر الإسلام فى أسباب الملكية ووظيفتها عند العرب.
- المطلب الثانى: أثر الإسلام فى صور الملكية عند العرب.

المطلب الأول

أثر الإسلام فى أسباب الملكية ووظيفتها عند العرب

تقسيم :

ينقسم هذا المطلب إلى الفرعين الآتيين:

- الفرع الأول: أثر الإسلام فى أسباب الملكية عند العرب.
- الفرع الثانى: أثر الإسلام فى وظيفة الملكية عند العرب.

الفرع الأول

أثر الإسلام فى أسباب الملكية عند العرب

يفرق عادة بين أسباب التملك الأصلية التى تكتسب بها الملكية،
وبين الوسائل التى تنتقل بها الملكية من ذمة إلى ذمة، ومن أسباب التملك
الأصلية التى عرفها العرب:

الاستيلاء: هو وضع اليد على الشئ والتمكن منه مع النية فى
تملكه والظهور بهذا المظهر^(١)، وهو السبب المنشئ للملكية، والملك الناشئ
عنه هو مصدر كل ملك وجد بعده، لأن المال المباح لم يكن قبل الاستيلاء
عليه ملكا لأحد، فإذا استولى عليه شخص، أصبح ملكا له، ثم تنتقل ملكيته
منه إلى غيره بأى سبب من أسباب نقل الملكية، وقد كانت الطبيعة متروكة

(١) الشيخ على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٢١٩.

للإنسان يستغلها كيف يشاء، وكانت حياة العرب آنذاك لا تعرف الاستقرار، بل يتنقلون حيث يجدون رزقهم، فكانت القبيلة ترتحل لتحط رحالها على ما يصادفها من منابت الكأ وموارد المياه، فتمتلك ما استولت عليه، كذلك يعتبر الاستيلاء سببا لكسب الملكية ابتداء في الإسلام، فعن أسمر بن مضر، قال: "قال (ص): من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له، قال: فخرج الناس يتعادون ويتخاطون"^(١)، وعن سمرة، أن النبي (ص) قال: "من أحاط حائطا على أرض فهو له"^(٢)

والأصل في الأموال أنها مباحة للخلق لينتفعوا بها، لقوله تعالى: "هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا"^(٣)، والمال المباح إما أن يكون منقولا أو عقارا، فإن كان منقولا، كان الاستيلاء عليه بوضع اليد وضعاً حقيقياً، وإن كان عقارا، كان الاستيلاء عليه بعمارته^(٤)، وذلك على النحو التالى:

الاستيلاء بالصيد: الصيد هو اقتناص الحيوان غير المستأنس وأخذه بحيلة ودقة نظر^(٥)، ويطلق الصيد على كل حيوان يتمتع على الإنسان بالفرار أو بالطيران، أو السباحة والغوص فى الماء^(٦)، فهذه الأنواع من الحيوان هى من الأموال المباحة التى يستطيع أى شخص تملكها بالاستيلاء عليها.

(١) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب الخراج والإمارة والفقى، باب فى إقطاع الأرضين ص ١٧٧.
ويتخاطون أى يسرعون فى السير ويعملون على الأرض علامات بالخطوط ليثبتوا سبق أيديهم على ما حازت من الأرض. الشيخ على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٢٢٠.

(٢) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب الخراج والإمارة والفقى، باب فى إحياء الموات، ص ١٧٩.

(٣) آية رقم (٢٩) من سورة البقرة.

(٤) الشيخ على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٢٢٦.

(٥) الشيخ على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٢٢٣.

(٦) الشيخ محمد أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد فى الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربى،

أحكام المعادن والكنوز: المعادن، منها الصلب، ومنها السائل، ويطلق عليها أيضا اسم الركاز، وكذلك اسم الفلز^(١)، وعن أبي هريرة (ض) أن رسول الله (ص) قال: "في الركاز الخمس"^(٢)، وقد اختلف الفقهاء في حكم تملكها بالاستيلاء عليها، وكذلك حكمها في حالة ما إذا وجدت في أرض مباحة أو مملوكة^(٣).

أما الكنز، فهو ما يدفنه الشخص في الأرض من المال^(٤)، وهو نوعان:

إسلامي: وهو ما وجد به علامة أو كتابة تدل على أنه دفن بعد ظهور الإسلام، وفي هذه الحالة، لا يعد من الأموال المباحة، وإنما من الأموال المملوكة، فيكون مملوكا لصاحبه ملكا محترما، لا يقبل السقوط بتقادم الزمن، فلا يملكه من يجده، إنما يعد لقطه له أحكام اللقطة.

وجاهلي: وهو ما وجد به علامة أو كتابة تدل على أنه قد دفن قبل ظهور الإسلام، وقد اتفق على أن خمسه لبيت المال، لقوله (ص): "وفي الركاز الخمس" لأعتباره من الغنائم^(٥).

(١) الشيخ على الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ٢٣٩. أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، ص ١٣١. محمد يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي مع مدخل لدراسة الفقه وفلسفته، دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، ١٩٨٧، ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٢) سنن أبي داود، ج ٣، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب ما جاء في الركاز وما فيه، ص ١٨١.

(٣) على الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ٢٣٩ - ٢٤١. يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ١٩٥ وما بعدها. أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، ص ١٢٧ وما بعدها.

(٤) على الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ٢٣٩. يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ١٩٤.

(٥) على الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ٢٤٢. يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ١٩٥ - ١٩٦.

إحياء الأرض الموات: الأرض الموات، هي التي لا يملكها أحد، ولم يتعلق بها حق لأحد ولا ينتفع بها لسبب من الأسباب حال دون صلاحيتها للإنبات والانتفاع بها كعدم وصول الماء إليها أو لغلبته عليها أو لسوء تربتها^(١).

وهي بذلك مال مباح يملك بالاستيلاء عليه، غير أن تملكه لا يكون إلا بإحيائه، وذلك بالقيام بأى أعمال تجعلها صالحة للانتفاع بها، سواء فى مجال الزراعة، أو المبانى، أو تبعا لما يقضى به العرف القائم^(٢)، فإذا أحيا شخص أرضا مواتا على هذا النحو تملكها، لما رواه سعيد بن زيد عن النبى (ص) أنه قال: "من أحيا أرضا ميتة فهي له"^(٣)، وعن عروة قال: "أشهد أن رسول الله (ص) قضى بأن الأرض أرض الله، ومن أحيا مواتا فهو أحق به"^(٤).

الحيازة: الحيازة عند فقهاء الشريعة، وضع اليد على الشيء والاستيلاء عليه أى قبضه، أى أن مصطلح الحيازة عندهم، مرادف للاستيلاء، ويفترض فى الحيازة كسب الملكية هنا، أنها وضع اليد على مال مباح غير مملوك، أما إذا كانت الحيازة لمال مملوك، فإنها لا تصلح سببا لملكيته مهما مضى من زمن على حيازته، إذ لا يكتسب حق للغير بحيازته أو بحيازة محله مهما طال زمنها، ولا يسقط حق تترك

(١) الشيخ منصور بن يونس إدريس البهوتى: كشف القناع عن متن الإقناع، دار الفكر العربى، ١٩٨٢، مجلد ٤، ص ١٨٥. على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٢٤٩. يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ١٨٦. أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، ص ١١٢.

(٢) البهوتى: كشف القناع، المرجع السابق، مجلد ٤، ص ١٩١ - ١٩٢. على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٢٤٩ - ٢٥٠. أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، ص ١١٤. يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ١٨٩ - ١٩٠.

(٣) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب الخراج والإمارة والىء، باب فى إحياء الموات، ص ١٧٨.

(٤) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب الخراج والإمارة والىء، باب فى إحياء الموات، ص ١٧٨ - ١٧٩.

المطالبة به وإن طالت مدتها، فليس من العدالة أن يكون مضى الزمن مكسبا للحقوق أو مسقطا لها^(١).

ولكن، نظرا لاعتبارات معينة تتعلق بالمصلحة العامة كاعتبار ترك صاحب الملك ملكه في يد غيره مدة معينة، وسكوته عن المطالبة به قرينة على إسقاط الحق وتركه، ومراعاة لما تقتضيه اعتبارات استقرار المراكز المالية، وقطع المنازعات والفوضى والاضطراب، فقد رأى فقهاء الشريعة، أن تعتبر الحيازة، سببا لعدم قبول الإدعاء بالحق بناء على أن الادعاء في هذه الحالة، دعوى يكذبها الظاهر، والحكم في هذه الدعوى يكون بعدم سماعها سدا لباب التزوير والدعوى الباطلة، وإبقاء الحال على ما هو عليه، باعتبار الحيازة دليلا على الملك، طالما أنها ثابتة بالشهادة عليها، وعلى تصرف الحائز فيها تصرف الملاك في أملاكهم ونسبتها إليه على أنها مملوكة له في زعمه وفي أقوال الناس دون منازعة له طوال مدة حيازته^(٢).

اللقطة: هي مال معصوم وجد في مكان معرض فيه للضياع^(٣). وعن حكمها، روى "زيد بن خالد الجهني" أن رسول الله (ص) سئل عن اللقطة، فقال: "عرفها سنة، فإن جاء باغيها فأدّها إليه وإلا فاعرف عفاصها^(٤) ووكاءها^(٥) ثم كلها، فإن جاء باغيها فأدّها إليه"^(٦).

(١) على الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ٢٥٦. أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، ص ١٤٦.

(٢) على الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ٢٥٦ - ٢٥٨. أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٣) البهوتي: كشاف القناع، المرجع السابق، مجلد ٤، ص ١٠٩. على الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ٢٦٠.

(٤) غص الشيء، ثناه وعطفه، ومنه غلاف القارورة وهو الجلد الذي يلبس رأسها كأنه الوعاء لها، انظر: تاج العروس، مجلد ٤، فصل العين من باب الصاد (غص)، ص ٤٠٧.

(٥) الوكاء، كل سير أو خيط يشد به فم السقاء أو الوعاء، وقد أوكيته بالوكاء إيكاء، إذا شددته، والوكاء، رباط القرية وغيرها الذي يشد به رأسها. تاج العروس، مجلد ١٠، فصل الواو من باب الواو والياء "وكى"، ص ٣٩٨. ابن منظور: لسان العرب، ج ٦، "وكى"، ص ٤٩١١.

(٦) سنن أبي داود، ج ٢، كتاب اللقطة، ص ١٣٥.

وعن رسول الله (ص): "من وجد لقطة فليشـهد ذا عدل أو ذوى عدل، ولا يكتـم ولا يغيـب، فإن وجد صاحبها فليردها عليه وإلا فهو مال الله عز وجل يؤتيه من يشاء"^(١).

الإقطاع: هو أن يعطى الإمام لشخص مالا من بيت المال أو غير مملوك لأحد على سبيل التملك لرقبته أو على سبيل الانتفاع به بغير عوض^(٢)، وهو أحد أسباب كسب الملكية، لما رواه علقمة بن وائل عن أبيه، أن النبي (ص) "أقطع أرضا بحضرموت"^(٣)، وعن أسماء بنت أبى بكر (ض) أن رسول الله (ص) "أقطع الزبير نخلا"^(٤)، وعن ربيعة بن أبى عبد الرحمن أن رسول الله (ص) "أقطع بلال بن الحرث المزنى معادن القبلية"^(٥)، وقال أبو يوسف: حدثنى بعض أهل المدينة من المشيخة القدماء، قال: وجد فى الديوان أن عمر (ض) أصفى أموال كسرى وآل كسرى وكل من فر عن أرضه وقتل فى المعركة، وكل معيـض ماء أو أجمة، فكان عمر (ض) يقطع من هذه لمن أقطع، قال أبو يوسف: وذلك بمنزلة المال الذى لم يكن لأحد ولا فى يد وارث، فللإمام العادل أن يجيز منه ويعطى من كان له غناء فى الإسلام، ويضع ذلك موضعه ولا يحابى به"^(٦).

كانت هذه أسباب كسب الملكية ابتداء، تتمثل كلها فى الاستيلاء بوضع اليد على مال مباح مع النية فى تملكه والظهور عليه بهذا المظهر •
أما وسائل انتقال الملكية من ذمة إلى ذمة فهى:

(١) سنن أبى داود، ج ٢، كتاب اللقطة، ص ١٣٦.

(٢) البهوتى: كشاف القناع، مجلد ٤، ص ١٩٥. على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٢٦٢.

(٣) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب فى إقطاع الأرضين، ص ١٧٣.

(٤) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب فى إقطاع الأرضين، ص ١٧٦ - ١٧٧.

(٥) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب فى إقطاع الأرضين، ص ١٧٣.

(٦) القاضى أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم: الخراج، الطبعة الثانية، ١٣٥٢هـ، ص ٥٧ - ٥٨.

الغصب والسلب: كان أحد أسباب كسب الملكية عند العرب قبل الإسلام، حيث كان السلب والنهب شائعين بينهم، ولم يكن لهم ثمة سلطان سياسى - بالمعنى الذى عرف بعد الإسلام - يدينون له ويحتكمون إليه^(١).

غير أن الإسلام قد أبطل هذه الوسيلة تماما، وذلك عندما حرم أكل الأموال بالباطل، قال تعالى: " لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل"^(٢). كما روى عن الرسول (ص) أنه قال: "لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفس منه"، روى سعيد بن زيد بن عمرو أن رسول الله (ص) قال: "من اقتطع شبرا من الأرض ظلما طوقه الله إياه يوم القيامة من سبع أرضين" بالراء المفتوحة^(٣). وعن أبى أمامة، أن رسول الله (ص) قال: "من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة"^(٤). وعنه (ص) أنه قال: "من حلف على يمين صبر يقتطع بها مال امرئ مسلم هو فيها فاجر لقي الله وهو عليه غضبان"^(٥).

وقد أجاز الإسلام للمالك أن يدفع عن ماله بكل وسائل الدفاع حتى لو ألجأه ذلك إلى قتل المعتدى، وفى هذه الحالة، لا قود عليه، وإذا قتل هو يموت شهيدا، لقوله (ص): "من قتل دون ماله فهو شهيد"^(٦)، وألزم من

(١) أحمد الخشاب: الملكية فى الإسلام، رسالة دكتوراه، موجودة بمكتبة كلية حقوق القاهرة، بدون أى بيانات أخرى عليها، ص ٥٢.

(٢) آية رقم (٢٩) من سورة النساء.

(٣) صحيح مسلم، ج ١١، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها، ص ٤٨. وقيل فى تفسيره: إنه يطوق إثم ذلك ويلزمه كلزوم الطوق بعنقه. انظر: صحيح مسلم بشرح النووى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٢، ج ١١، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها، ص ٤٨ - ٤٩.

(٤) صحيح مسلم، ج ١، كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، ص ٤٩.

(٥) صحيح مسلم، ج ١، كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، ص ٤٩.

(٦) صحيح مسلم، ج ١، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن ٠٠٠ وأن من قتل دون ماله فهو شهيد، ص ٥١.

غصب شيئاً من غيره برده، فإن هلك فإنه يرد مثله إن كان من المثليات، أو يرد قيمته إن لم يكن من المثليات^(١).

القهر والغلبة: كان أحد أسباب كسب الملكية عند العرب، لأن حياتهم كانت تقوم على الإغارات والحروب واستعمال القوة^(٢). وهو سبب يقابل الجهاد والفتح في الإسلام، غير أن الجهاد والفتح في الإسلام لم يكن يستلزم انتزاع الأرض من أصحابها، فقد يصلح المسلمون أصحاب الأرض في البلاد المفتوحة قبل حربهم على أن تبقى الأرض في أيديهم نظير دفع ضريبة نقدية أو عينية سنوياً هي ما تعرف بالخراج، ويقبل المسلمون ترك الأرض في البلاد المفتوحة في يد أصحابها بعد انتصارهم عليهم، وذلك نظير نفس الضريبة، وتسمى الأرض التي يفرض عليها الخراج أرضاً خراجية^(٣).

الحمى: وكان أحد أسباب كسب الملكية عند العرب، وبمقتضاه ينفرد العزيز في أهله باغتصاب ملكية أرض معينة^(٤).

أما الإسلام فإنه لم يبيح إلا نوعاً معيناً من الحمى، إرضاء الرسول (ص) في عهده، وهو حبس بعض المواقع أو منابع المياه للصالح العام، أو لمصلحة جماعية لطائفة من المعوزين، فعن ابن عباس (ض) أن رسول الله (ص) قال: "لا حمى إلا لله ولرسوله". قال ابن شهاب: وبلغني أن رسول

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المرجع السابق، ج ٧، ص ١٤٨ - ١٥٠.

(٢) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، ص ٢٢٩، أحمد أبو الفتح: المختارات الفتحية، ص ١٠. د. عادل بسيوني: التقاليد العرفية، المرجع السابق، ص ٩٤ - ٩٥. د. مصطفى صقر، فلسفة وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٢٣٤.

(٣) د. على عبد الواحد وافي: قصة الملكية في العالم، المرجع السابق، ص ١٠٦، ص ١١٣ - ١١٤.

(٤) أحمد الخشاب: نظام الملكية في الإسلام، رسالة دكتوراه، ص ٧١ - ٧٢.

الله (ص) "حمى النقيع"^(١)، فقد حمى الرسول (ص) النقيع لخييل المسلمين، وحمى أبو بكر (ض) الربذة لأهل الصدقة، وحمى عمر (ض) من السرف^(٢) مثل ما حماه أبو بكر (ض) من الربذة^(٣).

الإرث والوصية: كان الإرث أحد أسباب كسب الملكية عند العرب، وسبق أن رأينا أسبابه وموانعه وأصحاب الحق فيه عندهم^(٤)، كذلك الوصية، كانت سببا من أسباب الملكية عندهم، وكانت مطلقة تجوز للوارث وغيره وبكل المال أو بعضه^(٥). والميراث أيضا سبب من أسباب الملك فى الإسلام، فإذا توفى شخص انتقل كل ما كان يدخل فى ملكيته من أموال إلى ورثته بحكم الشرع، وهو ثابت بالقرآن الكريم والسنة النبوية، وقد تولى الإسلام تنظيمه وتنظيمها كاملا^(٦)، كذلك الوصية، هى أحد أسباب كسب الملكية فى الإسلام^(٧)، فيتملك الموصى له الموصى به بوفاء الموصى مصرا على وصيته، وقد نظم الإسلام أحكامها أيضا^(٨).

العطايا والهبات: وكانت غالبا ما تأخذ صورة عطاءات للشعراء والمحتاجين^(٩). وهى أيضا من أسباب الملكية فى الإسلام، وبها تنتقل ملكية

(١) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب فى الأرض التى يحميها الإمام، ص ١٨٠.

(٢) اسم مكان عندهم.

(٣) أحمد الخشاب: نظام الملكية فى الإسلام، المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٣.

(٤) انظر سابقا، ص ٢٠٣ وما بعدها من هذا البحث.

(٥) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٦) انظر سابقا، ص ٢٠٤ وما بعدها من هذا البحث.

(٧) كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، (مواد ٨٦ - ٩٣).

(٨) انظر فى تفصيل ذلك: أحمد أبو الفتح: كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٥٩ وما بعدها.

(٩) د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، ص ٢٣٠.

الموهوب من الواهب إلى الموهوب له بقبضها^(١)، وقد نظم الإسلام أحكامها كذلك^(٢).

العقود: وكانت أحد أسباب كسب الملكية أيضا عند العرب. وفي الإسلام، تنتقل الملكية أيضا بالعقود، وأبرزها عقد البيع، وقد تولى الإسلام تنظيم العقود عند العرب، على النحو السابق بيانه.

الشفعة: هي حق تملك العقار المبيع أو بعضه من مشتريه بما قام عليه من الثمن والمؤن رضى أم أبى^(٣)، ومضمونها، أنه إذا باع أحد شريكين أو جارين، في عقار حصته فيه لثالث ثبت لشريكه أو جاره الثانى حق أخذها من مشتريها بما اتفق عليه من الثمن مضافا إليه ما استتبعه من مؤن ضرورية رضى المشتري بذلك أم أبى^(٤)، ويسمى هذا الحق "بحق الشفعة" ويسمى صاحبه "الشفيع" والعقار المبيع، "بالمشفوع أو المشفوع فيه"، وتسمى حصة الشفيع فى العقار المشترك "الشفعة به"، وقد عرف العرب الجاهلية الشفعة، وكانت من أسباب الملك عندهم^(٥).

وكذلك أقرها الإسلام، وثبتت شرعيتها بما روى من السنة النبوية، فعن جابر (رض) قال: إنما جعل رسول الله (ص) الشفعة فى كل ما لم يقسم فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة^(٦)، وعن جابر (رض) قال:

(١) كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان (مواد ٧٧ - ٨٥).

(٢) انظر فى ذلك بالتفصيل، أحمد أبو الفتح: كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٥٤ وما بعدها.

(٣) على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٢٦٥. أحمد أبو الفتح: كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ٦٣. محمد يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ٢٠٣. مادة (٩٥) من كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان.

(٤) على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٢٦٥.

(٥) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٥، ص ٥٧٠.

(٦) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى الشفعة، ص ٢٨٥. ومعنى صرفت الطرق بينت اتجاهاتها.

قال رسول الله (ص): "الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها وإن كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا"^(١). وعن جابر (ض) قال: "قضى رسول الله (ص) بالشفعة فى كل شركة لم تقسم ربعة"^(٢) أو حائط لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه، فإن شاء أخذ وإن شاء ترك فإذا باع ولم يؤذنه فهو أحق به"^(٣). وعن سمرة عن النبي (ص) قال: "جار الدار أحق بدار الجار أو الأرض"^(٤).

والحكمة من تشريعها، هى دفع ما قد يتوقع من ضرر يصيب الشريك أو الجار بسبب مشاركته أو مجاورته للمشتري الجديد. كذلك فإنها تفيد الشفيع بما تحققه له من مكاسب كأن تؤدي إلى سعة ملك ضيق له يمكنه من الانتفاع به على وجه أفضل، ولهذا شرعت، رغم ما تتطوى عليه من تقييد لحرية تصرف المالك فى ملكه، وتعارضها مع قاعدة الرضاء التى هى ركن فى العقد^(٥).

سبب استحقاقها :

يثبت حق الشفعة لمن يملك عقارا متصلا بالعقار المبيع، والاتصال بالعقار المبيع، له ثلاثة أحوال:

أن يكون اتصال شركة فى نفس العقار، والشركة إما أن تعم العقار أو تكون فى جزء منه^(٦).

(١) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى الشفعة، ص ٢٨٦.

(٢) الربعة، المراد بها، الدار أو المنزل.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١١، باب الشفعة، ص ٤٦.

(٤) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب البيوع، باب فى الشفعة، ص ٢٨٦.

(٥) على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٢٦٦ - ٢٦٧. يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، المرجع السابق، ص ٢٠٤ - ٢٠٥. أحمد أبو الفتح: كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ٦٤ - ٦٥.

(٦) مواد (٩٦ - ٩٨) من كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان. على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٢٦٨. أحمد أبو الفتح: كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ٦٥.

ثبوت الشفعة بالشركة في حق ارتفاق، ويقصد به حق الارتفاق الخاص بين عقارين كحق الشرب الخاص، وحق الطريق الخاص، وبمقتضاه إذا بيعت أرض لها شرب خاص كان لأصحاب الأراضى الأخرى التى لها حق الشرب من المجرى الخاص بها حق أخذها بالشفعة^(١).

ثبوت حق الشفعة بالجوار، يثبت حق الشفعة للجار كذلك، إذا كان عقاره ملاصقا للعقار المبيع، ومن الجوار الملاصق، اتصال العلو بالسفل، فيثبت لكل من صاحب العلو والسفل حق الشفعة إذا بيع ما تحته أو ما فوقه بسبب الجوار^(٢).

ويسقط حق الشفعة بالرغبة عنها صراحة أو دلالة^(٣).

كان ذلك أثر الإسلام في أسباب كسب الملكية والتي خلت بتأثيره من كل ما يمثل غصبا أو اعتداء على ملك الآخرين، منعاً لأكل أموال الناس بالباطل، وصيانة لحرمة الملك وحقوق الملاك.

(١) مادة (٩٩) من كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان . على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٢٧٤. أحمد أبو الفتوح: كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ٦٥ - ٦٦.

(٢) مواد (١٠٠ - ١٠١) من كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان . على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٢٧٥. أحمد أبو الفتوح: كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ٦٦ - ٦٨.

(٣) مواد (١٣٦ - ١٤٦) من كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان . البهوتى: كشاف القناع، مجلد ٤، ص ١٤٠ وما بعدها. على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٣٢٠ - ٣٢٦. يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ٢٣٨ - ٢٤٠. أحمد أبو الفتوح: كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ٩٤ وما بعدها.

الفرع الثانى

أثر الإسلام فى وظيفة الملكية عند العرب

لم تنقيد أسباب كسب الملكية عند العرب بقيود تنظمها، ومن ثم لا يتصور وجود قيود أو حدود تنظم استعمالها وذلك لأن غلبة الطابع الفردى تولد الأثرة وحب النفس، وهو ما يعنى أن حق الملكية كان حقا مطلقا مقدسا لا يمس، باعتباره مظهرا من مظاهر استقلال الفرد وحرية، فلا يقف فى وجه استمتاعه بحقه قيد أو مانع، ولذا اقتضت وظيفة الملكية عندهم وفى ظل هذه الروح الفردية على إشباع حاجات شخصية وتحقيق مآرب فردية خاصة بصاحبها دونما مراعاة لحاجات الآخرين ومصالحهم.

أما الإسلام، فإنه نظرا لأن حق الملكية من أهم الحقوق التى يتمتع بها الأفراد فى المجتمع، فقد نظم كيفية ممارسته وموقف الآخرين تجاهه، والمعلوم فى الشريعة الإسلامية، أن مصدر الحقوق جميعا هو الله تعالى، فهو الذى منحها، وهو الذى أوجب حمايتها وبين طرق استعمالها لتحقيق مقاصد وغايات من وراء هذا الاستعمال^(١) فاعتبر الإسلام أن الملكية إلى جانب كونها حقا وميزة لصاحبها تخوله سلطات يتمتع من خلالها بالانتفاع بما يملك فهى تتحمل بأعباء يقوم فيها المالك مقام المجتمع فيما يملك، ويجب عليه أن يراعى فى إدارته وإنفاقه ألا يسلك سبيلا يضر بالمجموع، بل تكون إدارته وإنفاقه قائمة على مراعاة مصلحة المجتمع وعدم الإضرار به^(٢)، أى اعترف الإسلام بحق الفرد فى التملك، إنما لم يعد هذا الحق مطلقا من كل قيد، بل وضع له قيودا يمارس من خلال مراعاتها والالتزام بها، وتؤسس هذه القيود على اعتبار أن كل ما يحويه الكون هو ملك لله تعالى، وما الإنسان إلا مستخلف على هذا المال، منه إياه لينتفع به لتحقيق مقاصد معينة لا تستقيم حياته بدونها، يقول تعالى: "ولله ما فى السموات وما

(١) الشيخ على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٨٧.

(٢) الشيخ على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٣٣.

فى الأرض^(١)، "ولله ملك السموات والأرض وما بينهما"^(٢)، "وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه"^(٣)، "فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء"^(٤)، "وأتوهم من مال الله الذى آتاكم"^(٥). كذلك من السنة النبوية، عن عروة (ض) قال: أشهد أن رسول الله (ص) "قضى أن الأرض أرض الله والعباد عباد الله"^(٦).

ولهذا فقد وضعت الشريعة نوعين من القيود على حق الملكية، ضمانا لأداء وظيفته المنوطة به على المستويين الشخصى والعام.

النوع الأول: خاص بمحل الملكية نفسه، وينصب على تقييد حق الملكية من حيث محله، فالقاعدة العامة، أن ما يصلح أن يكون محلا للملكية فى الإسلام هو الأعيان المالية، سواء كانت عقارات أم منقولات، مما لا يحرم استعماله، أما ما لا يتناول اسم المال من الأعيان فلا يصلح أن يكون محلا لها^(٧)، وتحقيقا لقيام الملكية بدورها فى المجتمع، فإن قابلية الأموال للملكية الفردية ليست مطلقة، وإنما ينقسم المال من حيث قبوله للتملك إلى ثلاثة أقسام:

- ما لا يجوز تملكه ولا تملكه بحال، كالأرض والمنشآت المخصصة للمنافع العامة كالطرق والجسور والمكتبات والمساجد.

(١) آية رقم (١٢٦) من سورة النساء.

(٢) آية رقم (١٨) من سورة المائدة.

(٣) آية رقم (٧) من سورة الحديد.

(٤) آية رقم (٨٣) من سورة يس.

(٥) آية رقم (٣٣) من سورة النور.

(٦) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب الخراج والإمارة والىء، باب فى إحياء الموات، ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٧) الشيخ على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٤٠ - ٤٣. د. نزيه محمد الصادق المهدي: الملكية فى النظام الاشتراكى، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٧١، ص ٤٠.

- ما لا يجوز تملكه إلا بسبب شرعى، كالأراضى الموقوفة، حيث لا يجوز تملك بعض أعيان الوقف.

- ما يجوز تملكه وتملكه دائما وفى كل حالة، وهو ما عدا النوعين السابقين^(١). هذا فضلا عن أن الشارع الإسلامى قد قيد حق الملكية بالنسبة لمحله باستبعاد بعض الأشياء من دائرة التعامل بكافة صورته، بحيث لا تصلح أن تكون محلا للملكية، وهى، الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير^(٢)، وكذلك ملكية الرقيق التى وضع لها الإسلام قيودا وشروطا خاصة سبق الحديث عنها.

النوع الثانى: خاص بسلطات المالك على ملكه، وينصب على تقييد حق الملكية بالنسبة للسلطات التى يملكها المالك، كطرق استعماله وأوجه الانتفاع به.

وتتمثل هذه القيود أيضا فى نوعين:

١ - سلبى، بمقتضاه يمنع المالك من التعسف فى استعمال حقه أو إساءة هذا الاستعمال، وقد وضعت لذلك وعلى أيدى فقهاء الشريعة الإسلامية نظرية شهيرة، هى "نظرية التعسف فى استعمال الحق"، وبمقتضاها: أن استعمال الحقوق يهدف إلى جلب المصالح ودفع المفساد، وذلك بالنظر إلى المجتمع أولا والفرد ثانيا باعتبارهما فردا من أفرادها، فإذا كان فى استعمال المالك لحقه ضرر بغيره، فإنه يوازن بين مصلحته التى أرادها من استعمال ملكه والضرر الذى يصيب الغير نتيجة هذا الاستعمال، فإن رجحت مصلحة المالك كان له استعماله دون قيد، على اعتبار أن حق المالك ثابت مأنون فيه لمصلحة غالبية فلا يدفعه ضرر دونه فى المنزلة، وإن رجح الضرر الذى يصيب الغير قيد حق المالك فى الاستعمال بقدر ما يدفع هذا الضرر.

(١) د. محمد يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ١٦٦. الشيخ على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٥٢.

(٢) انظر سابقا ص ٣٠٨ من هذا البحث وما بعدها.

كذلك إذا لم يستعمل المالك حقه إلا بقصد الإضرار بالغير دون انتظار مصلحة تذكر، فهذا يكف استعمال المالك لحقه .

وعند الموازنة بين المصالح والأضرار المترتبة على استعمال المالك لحقه يراعى تطبيق القواعد الشرعية الثابتة، ومنها: "الضرر يزال" "يتحمل الضرر الأخف لدفع الضرر الأشد" "يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" "دفع المفسد مقدم على جلب المصالح" "الضرورات تبيح المحظورات"^(١)، ويقوم اعتبار استعمال المالك لحقه من قبيل التعسف أم لا على عدة معايير متفق عليها هي:

- إذا لم يقصد المستعمل لحقه سوى الإضرار بغيره .
- إذا كانت المصلحة التي يبغيها من استعمال حقه تتعارض مع مصلحة عامة أو مصلحة خاصة تفوقها بحيث تبدو مصلحة المالك قليلة الأهمية ولا تتناسب البتة مع ما يصيب الغير من ضرر بسببها ولم يكن ذلك الضرر نادر الوقوع .
- إذا كانت المصلحة التي يبتغيها المالك من استعمال حقه تؤدي إلى الإضرار بغيره ضررا فاحشا بينا، وكان في استطاعته تحقيق مصلحته بطريق آخر لا يؤدي إلى هذا الضرر .
- إذا كان الضرر المترتب على الاستعمال عظيما محتمل الوقوع وليس بالأمر النادر .
- إذا كان المالك على علم بترتب الضرر الفاحش وكان في استعماله لحقه مترفها لا يلحقه ضرر من تركه، وأقدم رغم ذلك عليه^(٢) .

٢ - إيجابى، وهو قيود الجوار وقيود الارتفاق .

(١) الشيخ على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٩٦ - ٩٨ .

(٢) الشيخ على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ٩٨ - ٩٩ . د. نزيه المهدي: حق الملكية فى الفقه الإسلامى والقانون الوضعى، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، سابق الإشارة إليه، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

قيود الجوار: والجوار قد يكون جواراً جانبياً وهو الناشئ عن ملاصقة الحدود، أو جواراً رأسياً، وهو الناشئ عن التعلّى، ويكون فى بناءين أحدهما يعلو الآخر، وفى الحالين، يتقيد الجار فى تصرفه وانتفاعه بملكه بما لا يضر جاره ضرراً بيناً غير مألوف، كما على الجيران أن يتحملوا ما يترتب على استعمال الملاك المجاورين أملاكهم من مضايقات وأضرار مألوفة لا يمكن بحسب العادة تلافيتها.

ويرجع فى بيان الضرر وتحديد معاييرهِ للعرف والعادة فى مكان وزمان الأحداث^(١)، كما تطبق القواعد الشرعية السابق ذكرها للموازنة بين الضرر والنفع الحاصل للجارين.

قيود الارتفاق: حق الارتفاق، هو حق مقرر على عقار لمنفعة عقار آخر مملوك لشخص آخر^(٢)، بمقتضاه يخول مالك العقار المرتفق حق استعمال العقار المرتفق به أو حرمان مالكه من استعمال بعض حقوقه^(٣) ويتبع هذا الحق العقارين المعنيين ولا يتأثر باختلاف الملاك ولا باختلاف المنفعين^(٤).

أسباب ثبوت حق الارتفاق :

- الشركة العامة، فمرافق البلد العامة كالطرق والأنهار والمصارف، عليها حقوق ارتفاق لكل عقار متصل بها.

- اشتراطها فى عقد معاوضة، فإذا اشترى شخص جزءاً من قطعة أرض واشترط أن يكون للجزء الذى اشتراه حق ارتفاق على هذه الأرض، كان له هذا الحق إعمالاً للشرط.

^(١) على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ١٠٠ - ١٠٤، أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، المرجع السابق، ص ١٠٩ - ١١٠.

^(٢) مادة (٣٧) من كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان.

^(٣) الشيخ على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ١١٣.

^(٤) الشيخ على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية، ص ١١٣.

- الالتزام بها من مالك العقار المرتفق به على وجه التبرع.

- الإلزام بها شرعا أو قانونا.

- وضع العقارين المرتفق به والمرتفق بحسب الطبيعة.

- بمرور الزمن، فحين يمضى الزمن على حق ارتفاق قائم دون

اعتراض من مالك العقار المرتفق به يعد سكوته رضا منه بالحق، وذلك ما لم يظهر أنه قائم على سبب باطل^(١).

ومن هذه الحقوق:

حق الشرب: الشرب، هو نوبة الانتفاع بالماء سقيا للأرض أو الشجر أو الزرع^(٢).

حق المجرى: هو حق إجراء الماء المستحق شربا وإمراره فى أرض إلى أخرى لسقيها، ويستتبع حق المجرى، حق مرور المنتفع به على حافظته لإصلاحه وإزالة ما يعوق سير الماء فيه، ويراعى فى استعماله أن لا يضر بالغير^(٣).

حق المسيل: هو حق صرف الماء الزائد عن الحاجة أو غير الصالح بإمراره فى مجرى فى ملك الغير حتى يصل إلى مقره من مصرف أو مستودع، وقد يكون ظاهرا على سطح الأرض أو مستترا فى باطنها،

(١) على الخفيف: الملكية فى الشريعة، ص ١١٥ - ١١٧. أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد،

ص ٧٩. يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ١٧١ - ١٧٦.

(٢) مادة (٣٨) من كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان. أبو زهرة: الملكية ونظرية

العقد، ص ٧٩. أحمد أبو الفتح: كتاب المعاملات فى الشريعة الإسلامية، ص ٤٣. يوسف

موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ١٧٢.

(٣) على الخفيف: الملكية فى الشريعة، ص ١٢٢ - ١٢٣. أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد،

ص ٨٦ - ٨٧. يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ١٧٦ - ١٧٨.

ويستتبع حق المسيل أيضا حق مرور المنتفع به في ملك غيره "موضع المسيل" لإصلاحه، ويراعى في استعماله أن لا يضر بالغير^(١).

حق المرور: هو حق مرور شخص في ملك غيره، سواء كان في طريق مملوك لهذا الغير أو مملوك للمار ولكنه يخترق أرض الغير^(٢). ويعد طريق المرور هنا طريقا خاصا بصاحب الحق فيه وحده، وعلى صاحبه أن يستعمله بما لا يسبب الضرر للغير باعتباره قيда على حق الملكية^(٣).

وبعد، فإن تنظيم الإسلام لاستعمال حق الملكية، بتقييده بقيود معينة يلتزم بها صاحبه، باعتبار الملكية وظيفة اجتماعية، وليست حقا مطلقا كما كان من قبل، كان ذلك بمثابة انتقال بها إلى مرحلة جديدة من التطور والتهديب، عادت فائدتها على الفرد والمجتمع على السواء.

المطلب الثاني

أثر الإسلام في صور الملكية عند العرب

عرف العرب كل صور الملكية، الفردية والجماعية، ملكية العقار وملكية المنقول، وأغلب ما انصبت عليه الملكية الفردية هو ملكية المنقول، كملكية الرقيق وأسلحة الفرد وماله المنقول وملابسه، كما شملت الملكية الفردية أيضا بعض العقارات كملكية الدور والأرض الزراعية، وقد جرت

^(١) على الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ١٢٣. أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، ص ٩١ - ٩٢. أحمد أبو الفتوح: كتاب المعاملات في الشريعة الإسلامية، ص ٤٦. يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ١٧٨ - ١٧٩.

^(٢) على الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ١٢٤. أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، ص ٩٢. أحمد أبو الفتوح: كتاب المعاملات في الشريعة الإسلامية، ص ٤٦. يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ١٧٩.

^(٣) على الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ١٢٤. يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ١٨٠ - ١٨١/ أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، ص ٩٤ - ٩٥.

عادة العرب بالنسبة للدور أن يثبتوا أحجاراً على واجهة البيت يكتب عليها اسم مالكه والبناء الذى قام ببنائه، والوقت الذى بنى فيه، وكان هذا الحجر بمثابة سند الملكية لصاحبه^(١). وأغلب ما انصبت عليه الملكية الجماعية هو ملكية الأراضى، وذلك كالمزارع والمرعى وينابيع المياه، كما عرفوا الحدود لتحديد ملكياتهم^(٢). كذلك عرفوا ملكية الأشخاص، وهو ما عرف بملكية الرقيق.

وقد أقر الإسلام ما عرفه العرب فى الجاهلية من صور للملكية، سواء فى صورة الملكية الفردية أو الملكية الجماعية، وسواء كانت منقولا أو عقارا، وقد بدا إقراره للملكية الفردية، فى تقريره حق الميراث ونصيب كل وارث، مما يدل على أحقية كل وارث فى تملك ما قسم له، كما أمر الله بالصدقة والزكاة والإنفاق فى سبيله، وإعطاء الصدقة وإيتاء الزكاة والإنفاق لا يكون إلا مما يملكه الفرد ملكية فردية، أما إقراره للملكية الجماعية، فقد ظهر من جعله ملكية بعض الأشياء لعامة الناس ينتفعون بها جميعا، وذلك كالمساجد بالنسبة للمسلمين، قال تعالى: "وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ"^(٣)، أى أنها لجماعة المسلمين يؤدون فيها عبادتهم، وكالماء والنار، وهو ما ورد فى حديثه (ص) الذى رواه ابن عباس: "المسلمون شركاء فى ثلاث، الماء والكأ والنار وثمنه حرام"^(٤)، أى يجب تركها شائعة لجميع أفراد المجتمع لضرورتها فى حياة الجماعة.

كما يبدو إقراره الملكية الجماعية كذلك فى شريعة الوقف، فقد جعلت غلاته وثمراته فى سبيل الخير العام أى لصالح المسلمين^(٥).

(١) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٥، ص ٥٦٩، ص ٥٧٦. أحمد الخشاب: نظام

الملكية فى الإسلام، المرجع السابق، ص ٦٧.

(٢) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب، ج ٥، ص ٥٦٩ - ٥٧٠.

(٣) آية رقم (١٨) من سورة الجن.

(٤) سنن ابن ماجه، مجلد ٢، كتاب الرهون، باب المسلمون شركاء فى ثلاث، ص ٨٢٦.

(٥) على الخفيف: الملكية فى الشريعة، ص ٣٨ - ٣٩.

والواقع أن الإسلام قد أقر نظام الملكية الفردية وشجع عليها، ووضع ما يكفل حمايتها وصيانتها، بعد أن كانت الملكية الجماعية هي السائدة في أغلب المجتمعات فارتقى بها الإسلام إلى تقرير حق الفرد في التملك وحرية التصرف فيما يملك في إطار المشروعية، وحماية ملكيته من غصب واعتداء الآخرين، وهو ما يعد طورا في أطوار تطور حق الملكية جاء به الإسلام.

كذلك أقر الإسلام ملكية المنقول كما أقر ملكية العقار، وحرّم بعض أنواع للملكية كما أوضحنا، كما كان له رأى خاص في بعض صور الملكية، كملكية الرقيق.

وقد رأينا، أن الإسلام قد وقف موقفا خاصا تجاه هذه الصورة من صور الملكية، واتبع بشأنها نهجا أدى بعد ذلك إلى القضاء عليها تماما^(١).

وخلاصة أثر الإسلام في نظام الملكية، أنها كانت كغيرها من أنظمة المعاملات، اكتفى الشارع في شأنها بالنص على المبادئ الكلية والأحكام العامة لها باعتبار أن نظم المعاملات بصفة عامة هي مما يخص علاقات الأفراد في المجتمع ومن ثم تتأثر بما يعترى ظروفهم من تغيرات مستمرة، فاقترصر تنظيم الشارع لها على إقرار الملكية العامة وحمايتها، وكذلك الاعتراف بحق الأفراد في التملك، وتوفير الحماية له، ثم وجه استعمال هذا الحق إلى ما فيه خير المجتمع، واعتبر الملكية وظيفة اجتماعية لا حقا مطلقا لصاحبها، ومن ثم فقد منح المالك سلطات للانتفاع بحقه في إطار ما يخدم المجموع ولا يضر بالآخرين، أو يخالف مقاصد الشارع، ومن ثم فقد فرض قيودا على استعمال المالك لحقه يتقيد بها، ويتمكن الغير بمقتضاها من مشاركة المالك في الانتفاع بحقه أو على الأقل يأمن عدم إضرار المالك به من جراء استعماله لملكه، وذلك على اعتبار أن الله وحده هو المالك لكل شيء، وما الإنسان إلا خليفة على هذا المال.

(١) انظر سابقا، ص ١٤٧ من هذا البحث.

كما حدد أسباب اكتساب الملكية، وهى أسباب تقوم على اكتساب الملك بالحق والرضا دونما مكان فيها لغصب أو اعتداء أو إكراه، وأخرج أشياء من دائرة التعامل، ومن ثم حرم امتلاكها والانتفاع بها، وتصدى للقضاء على بعض أنواع من الملكية، كانت تمثل آنذاك عنصرا هاما من ممتلكاتهم، وهى ملكية الرقيق، فنهج بشأنها نهجا فريدا أدى على المدى البعيد إلى القضاء على هذا النوع من الملكية الذى يتنافى مع تكريم الإسلام لبنى آدم.

وبذلك أضفى الإسلام على نظام الملكية ما أضفاه على بقية النظم القانونية من تنظيم قطع به شوطا شاسعا نحو التطور ليحقق أقصى نفع للمجتمع.

الفصل الثانى

أثر المسيحية فى نظام الأموال عند الرومان

تمهيد وتقسيم :

لم يحظ نظام الأموال بتأثير المسيحية كما حظى به نظام الأشخاص . فمعاملات الأفراد التى محلها مال، لم تشغل حيزا من توجيهاتها أو تعاليمها، فقد كان القانون الرومانى مشتملا على أحكم تنظيم لها، وكانت دعوتها هى تقوم على الزهد فى الحياة الدنيا والتتكر لها، وترك متاعها للفوز بنعيم الآخرة، ومن ذلك ما ورد على لسان بولس الرسول فى رسالاته: "لتكن سيرتكم خالية من محبة المال . كونوا مكتفين بما عندكم لأنه قال لا أهملك ولا أتركك"^(١) . وقوله "ليكن الأسقف غير طامع بالربح القبيح ولا محب للمال"^(٢) .

لذا لم تستمد منها قواعد القانون الرومانى فيما يتعلق بنظام الأموال، إلا ما يتفق ومثالياتها وما تدعو إليه من عدل ورحمة .

ويشمل نظام الأموال الذى سنتناول أثر المسيحية فيه هنا، ما يتعلق بنظامى الملكية والعقود .

وسنتناولهما فيما يلى:

المبحث الأول: أثر المسيحية فى نظام العقود عند الرومان .

المبحث الثانى: أثر المسيحية فى نظام الربا فى القانون الرومانى .

المبحث الثالث: أثر المسيحية فى نظام الملكية عند الرومان .

(١) رسالة بولس إلى العبرانيين، ١٢ : ٢٦ - ١٣ : ١٠ .

(٢) رسالته الأولى إلى تيموثاوس، ٣ : ١٤ - ١٣ : ٣ . وإلى تيطس، ١ : ٧ - ٢ : ٣ .

المبحث الأول

أثر المسيحية فى العقود عند الرومان Auctortas

العقود Auctortas جزء من نظام الأموال، ولذا كان نصيبها من أثر المسيحية ضئيلاً. وقد بدا هذا الأثر الطفيف فى القانون الرومانى فى أمرين:

أولاً : مبدأ الرضاية Consensus

اتسم القانون الرومانى فى نظام تعاقداته بالشكلية الصارمة التى لم تبقى مكاناً لإرادة المتعاقدين، بل توقفت صحة المعاملات وبطلانها على تنفيذ ما أحيط بها من شكليات والقيام بما تطلبته من طقوس وإجراءات، فيمكن أن يبطل عقد أو ترفض دعوى لخطأ فى لفظ أو نسيان طقس أو إجراء، ومن هنا لم يعرف مبدأ سلطان الإرادة ولم يكن له دور فى معاملات الخاضعين له، وهو ما سبق أن عرضنا له من قبل عند الحديث عن الشكلية فى القانون الرومانى^(١).

أما فى عهد جستينيان وتحت تأثير المسيحية، فقد أقر مبدأ الرضاية واعتبره الركن الأساسى لصحة الاتفاق وقيامه ولو لم يستوف الشكل المطلوب. فقد ورد فى مدونة جستينيان "يتم بالتراضى انعقاد الالتزامات فى البيوع والإجازات والشركات والتوكيلات، أى أن مجرد رضا المتعاقدين كاف لنشوء الالتزام دون حاجة إلى الكتابة (كالالتزامات الكتابية)، ولا إلى حضور المتعاقدين (كالالتزامات القولية)، ولا إلى تسليم شئ ما (كالالتزامات الناشئة عن الشئ)، فتعقد الالتزامات حتى بين الغائبين إما بالمراسلة الكتابية على يد رسول وسيط، ويكون كل طرف ملزماً قبل الآخر بكل ما تقضى به العدالة"^(٢).

ومما ورد أيضاً من قواعد فقهية فى هذا الشأن:

(١) انظر سابقاً، ص ١٠٣.

(٢) مدونة جستينيان: ٣ - ٢٢.

"فى تقدير العقود يبحث عن حقيقة ما وقع لا ما كتب" ، "إذا استتبهم العمل ترجم عنه غرض العقدين" (١) .

ثانيا : فكرة الثمن العادل :

كان نظام المعاملات فى القانون الرومانى يقوم على مبدأ المماكسة فى البيع والشراء، أى كان يجوز التعامل على موضوع العقد بسعر أقل أو أكثر من قيمته، ما لم يكن هناك غش من طرفيه، مهما كان التفاوت بين الثمن المدفوع والقيمة الحقيقية للشيء المبيع، ما دامت الشكلية التى نص عليها القانون قد استوفيت .

ولكن تحت تأثير المسيحية ودعوتها للعدل، ربطت قيمة الشيء بالثمن المدفوع فيه، أى تعادلت الالتزامات بدفع الشخص قيمة ما يحصل عليه فعلا، وذلك فيما وضعه الإمبراطور جستنيان فى نظام قانونى جديد، بمقتضاه يعتبر العقد صحيحا ولو لم يكن هناك تعادل فى الالتزامات، أى ولو كان التفاوت واضحا بين قيمة الشيء الحقيقية وما دفع فيه من ثمن، وهو ما يعرف بالغبن، ولكن يجوز للمتعاقد المغبون فى هذه المعاملة طلب الفسخ متى كان الغبن فاحشا، ويعد كذلك إذا قل أو زاد الثمن المدفوع عن نصف قيمة الشيء الحقيقية، ويجوز للطرف الآخر تدارك الأمر وإزالة الغبن قبل فسخ العقد (٢) .

(١) من بعض الأصول والتقارير الخاصة بالالتزامات والمعاقبات الواردة بالمدونة .

(٢) د . صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ٢٥٦ - ٢٥٧ . د . فتحى المرصفاوى: تطور القانون، المرجع السابق، ص ١٣٨ - ١٣٩ . وتكوين الشرائع، المرجع السابق، ص ١٣٤ - ١٣٥ . د مصطفى صقر: فلسفة وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٢١١ - ٢١٢ .

Monier, Op. Cit., P. 103.

Gabriel, Lepointe, Histoire des institutions et des Faits Souciaux (987 - 1875), S.D. P. 48.

المبحث الثانى

أثر المسيحية فى نظام الربا فى القانون الرومانى

استكمالا لنظرة المسيحية الزاهدة المتكثرة لمتاع الحياة الدنيا، فإنها قد أبغضت الربا وحرمته باعتباره كسبا غير مشروع، فقد ورد فى إنجيل لوقا (الإصحاح ٦ : ٣٥): "بل أحبوا أعداءكم وأحسنوا وأقرضوا وأنتم لا ترجون شيئا".

ولهذا حرمت الكنيسة الربا، واعتبرته خطيئة مميتة، وكانت تقدم كل من يتعاطاها إلى المحاكم الكنسية وتوقع عليه أشد العقاب^(١).

وكان الربا معروفا عند الرومان، بل إن سعر الفائدة فى قانون الألواح الإثنى عشر، كان يصل أحيانا إلى ١٠٠% من اصل الدين، ثم حددت نسبته فى العصر الإمبراطورى بحيث لا تتجاوز ١٢% وتحت تأثير المسيحية عمل الأباطرة الرومان على تخفيض سعر الفائدة وتحديد بنسبة معينة، وتحريم الربا الفاحش، وذلك بهدف الحد من استغلال الدائنين للمدينين.

وفى عهد الإمبراطور جستنيان وبتأثير المسيحية حدد سعر الفائدة بطريقة تأخذ فى الاعتبار مركز الدائنين ودرجة ثرائهم، فكان يجوز للأثرياء أن يقرضوا أموالهم بفائدة قدرها ٤%، ولمتوسطى الحال بفائدة ٦%، أما التجار فكان يجوز لهم الإقراض بفائدة قدرها ٨%، كما حدد سعر الفائدة بالنسبة للقرض البحرى وقرض المغامرة بـ ١٢% كحد أقصى.

معنى ذلك، أن أثر المسيحية وإن كان قد أدى إلى تخفيض سعر الفائدة، أى تقييد التعامل بالربا، إلا أنه لم يصل إلى حد تحريم الربا كلية وإلغاء القرض بفائدة^(٢).

(١) جوردون كولتون: عالم العصور الوسطى، المرجع السابق، ص ٢٤٦ - ٢٤٨.

(٢) د. مصطفى صقر: فلسفة وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ٢١١ - ٢١٢.

المبحث الثالث

أثر المسيحية فى نظام الملكية فى القانون الرومانى

يذهب الاتجاه المألوف فى هذا الصدد إلى رفض كل اعتبار لأثر المسيحية فى الملكية فى القانون الرومانى، لأنها لم تترك أى أثر أيا كان، حتى ولو كان أثرا يصعب تبيينه . غير أن هناك رأيا يرى أن المسيحية وإن كانت لم تحدث تغييرات أساسية فى التملك، إلا أنها قد أفاضت من مثاليتها وعدالتها على نظام الملكية، فهى من جهة قد بدا أثرها فى الاحتفاظ بكل ما هو فى القانون القديم إذا كان من الممكن أن يفيدها . فمثلا، اعترف القانون الرومانى بحق الملكية عندما نص على أن: "ليس محرما على أى شخص أن يحصل على أى شىء لنفسه"، أما الأخلاق المسيحية فقد بدا أثرها بالإضافة إلى اعترافها بهذا الحق فيما أضافته إليه والذى نصت عليه مدونة جستنيان بقولها: "لكل أن ينفع بملكه كما يشاء بشرط عدم الإضرار بجاره" وأيضا "من المصلحة العامة أن لا يسىء أحد استعمال ما يملك"^(١) . أى أنها اعترفت بوجود ملكية فى القانون لكنها اشترطت أن لا يسىء أحد استعمال ملكه إساءة تضر بالآخرين، وإن كانت لم تضع حدودا يعد تجاوزها إساءة لاستعمال هذا الحق .

وهى من جهة أخرى، قد أضافت لهذا النظام ما ينم عن عدالتها وإنسانيتها، فعلى سبيل المثال، كان القانون الرومانى القديم، يفضل رابطة الدم الطبيعية كأساس لانتقال الملكية، أما تحت تأثير المسيحية فقد تضمن حقا منصوبا عليه للأرامل بعيدا عن ملكية أزواجهن فى القانون الرومانى الحديث على نحو ما سبق توضيحه عند الكلام عن الميراث^(٢) .

كذلك بالنسبة للحيازة كسبب لكسب الملكية، وهو ما يعرف بالتقادم Praescriptio، فقد كان للمسيحية أثر ملحوظ فى القانون الرومانى فى هذا

(١) من قواعد وتقريرات وضعها فقهاء الرومان فى أصول الفقه وفروعه المختلفة فيما يخص الأموال والملكية بمدونة جستنيان .

(2) Sherman, Op. Cit., P. 132 - 133.

الشان نبع من نظرتها الخاصة لنظام التقادم كسبب لكسب الملكية، فنظرا لأن التقادم يؤدي إلى تحول وضع اليد الذي يستمر مدة معينة إلى سلطة قانونية، أى حق يعترف به القانون ويحميه، حفظا للنظام فى المجتمع بحماية الأوضاع الظاهرة والمراكز المستقرة، فقد استكترته المسيحية، واعتبرته نوعا من تحليل الغصب وجعله مشروعا، لذا فقد انبرى الأباطرة الرومان تحت تأثير هذه النظرة من المسيحية للتقادم إلى تقييده ما أمكن ذلك، فقد كانت القوانين الرومانية القديمة قبل المسيحية ترتب ملكية المال لمن يضع يده عليه مدة سنة إن كان المال منقولا، وستين إن كان عقارا، وظلت هذه المدة القصيرة كافية للتملك بالتقادم طوال عصور القانون الرومانى^(١)، إلا أنه وتحت تأثير نظرة المسيحية للتقادم، عدل الأباطرة الرومان المسيحيون من نظام التقادم سالف الذكر، ونشأ نظام آخر للتقادم كالتالى:

التقادم الطويل: ومدته عشر سنوات إذا أقام المالك وواضع اليد فى إقليم واحد، إذ يستطيع المالك أن يعلم بوضع يد الغير على ملكه، وعشرون سنة إذا أقام المالك فى إقليم غير الإقليم الذى يوجد فيه المال، وتقبل هذه المدة الانقطاع، كما أنه قد تقرر بالنسبة لهذا النظام الجديد للتقادم، نظام الوقف Suspension لصالح بعض الأشخاص العاجزين عن قطع المدة، تطبيقا لقاعدة، أن التقادم لا يسرى ضد من لا يستطيع أن يحمى حقه Contra تطبيقا لقاعدة، أن التقادم لا يسرى ضد من لا يستطيع أن يحمى حقه Contra non valentem agere praescription non currit فتقرر هذا الوقف لصالح غير البالغ، والجندي فى الخدمة العسكرية، والغائب^(٢).

التقادم الطويل جدا : Praescription longissimi temporis

وكانت مدة هذا التقادم هى أربعون سنة فى عهد الإمبراطور قنسطنطين ثم نقصت إلى ثلاثين سنة فى عهد الإمبراطور تيودوز الثانى فى قانونه ٤٢٤م، وزادت إلى أربعين سنة بالنسبة إلى أموال الخزائنة

(١) د. بدر، د. البدرأوى: مبادئ القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ٤٠٣.

(٢) د. بدر، د. البدرأوى: مبادئ القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ٤١١ - ٤١٢.

العامة وأموال الإمبراطور وأموال الكنائس والمؤسسات الدينية ثم زادت إلى مائة سنة بالنسبة لأموال الكنائس^(١).

التقادم فى عهد جستنيان: عدل جستنيان نظام التقادم كله بدستورين: دستور ٥٢٨م وقرر نظاما للتقادم بمضى مدة ٣٠ سنة Praescriptio jongissini temporis وبمقتضاه يكتسب واضع اليد الملكية فى العقار بمضى هذه المدة بشرط أن يكون حسن النية دون اشتراط السبب الصحيح.

دستور ٥٣١م وبمقتضاه أدمج جستنيان نظامى التقادم القصير Usucapio والتقادم بالمدة الطويلة Praescriptio longi tempore وقرر بين وضع اليد على المنقول ووضعها على العقار، وذلك إذا كان وضعها بسبب صحيح وحسن نية، ففي المنقول، تكتسب الملكية بمرور ثلاث سنوات على وضع اليد عليها، ويسمى التقادم فى هذه الحالة Usucapio أى التقادم القصير، وفى العقار، فمدة التقادم المكسب هى عشر سنوات أو عشرون سنة تبعاً لما إذا كان المالك يقيم فى نفس الإقليم الذى يوجد فيه المال أو لا، ويسمى التقادم فى هذه الحالة Praescriptio أى التقادم الطويل^(٢).

فقد ورد فى مدونة جستنيان: "اكتساب الملكية بالحيازة لا يتم فى المنقول إلا بوضع اليد عليه ثلاث سنوات، وفى العقار عشر سنوات، بالنسبة للحاضرين وعشرون سنة بالنسبة للغائبين، ويجرى العمل بذلك فى جميع الأقاليم التابعة للإمبراطورية ما دام وضع اليد مسبقاً بسبب صحيح"^(٣).

(١) د. عبد الرزاق السنهورى: الوسيط فى شرح القانون المدنى، ج ٩، أسباب كسب الملكية، مجلد ٢، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٣، ص ١٣٥٦. د. بدر، د. البدرائى:

مبادئ القانون الرومانى، المرجع السابق، ص ٤١٣.

(٢) د. بدر، د. البدرائى: مبادئ القانون الرومانى، ص ٤١٣ - ٤١٤.

(٣) مدونة جستنيان، ٢ - ٥ - فاتحة.

كذلك منحت بعض الهيئات والأشخاص امتياز من شأنه عدم جواز
تملك أموالهم بالتقادم، كأموال الإمبراطور والكنائس والأوقاف الدينية^(١)، فقد
أصدر الإمبراطور جستنيان، مرسوما برقم (١١١) أضاف به العقارات
المملوكة للكنائس إلى الأموال التي لا تكتسب ملكيتها بوضع اليد^(٢)، كما ورد
في مدونة جستنيان: "الشيء المملوك لبيت مالنا لا يمكن اكتساب ملكيته
بالحيازة"^(٣).

(١) د. بدر، د. البدرأوى: مبادئ القانون الروماني، ص ٤٠٢.

(٢) مدونة جستنيان: ٢ - ٦ - هامش.

(٣) مدونة جستنيان: ٢ - ٦ - ٩.

خاتمة الباب

خلاصة المقارنة بين أثر الديانتين الإسلام والمسيحية فى نظام الأموال

فى النظم القانونية القديمة

استكمالا لشرعية الإسلام التى جاءت بتنظيم كامل لكل نواحى المجتمع باعتبارها عقيدة وشرعية، نزلت فى مجتمع لا تسوده سوى مجموعة من الأعراف والتقاليد لم ترق بعد لمرتبة النظم القانونية بالمعنى المعروف، فقد جاءت أيضا بتنظيم معاملات الأفراد فيه، فبالنسبة للعقود، ونظرا لأن العرب كانوا قد عرفوا كافة أنواع العقود آنذاك، ونظرا لأهميتها فى معاملات الأفراد، فإن الإسلام قد اهتم بتنظيمها، وتمثل ذلك فى إقرار ما يتفق منها وأحكامه فى هذا الشأن، وإلغاء ما يتعارض معها، وفرض قواعد جديدة لتنظيم بعض أحكامها، وخلص ما أقره منها مما كان يشوبه من نقائص لا تتفق وما جاء به من أحكام فى هذا الشأن . ووضع بديلا لما نهى عنه أو ألغاه تيسيرا للمعاملات .

وبالنسبة للربا، ونظرا لأن العرب قد اعتادوا عليه ودخل فى كل معاملاتهم، ونظرا لأنه يتعارض مع ما جاء به الإسلام من عدل وما دعا إليه من تعاون ورحمة بين الناس، فإنه قد حرمه أيضا لما يؤدى إليه من آثار وخيمة سبق إيضاها .

وبالنسبة للملكية، ونظرا لأهميتها فى حياة الناس، فقد أقرها الإسلام واعترف بها كحق للأفراد، واهتم بها كنظام قائم فى المجتمع، فأقر منه ما يتفق وأحكامه، وألغى ما يتعارض معها، وفرض قواعد جديدة، لتنظيم بعض أحكامه، وخلص ما أقره منها مما شابه من انتقاصات لا تتفق وأحكامه فى هذا الشأن .

أما المسيحية، ونظرا لطبيعتها كعقيدة فقط بلا شرعية، دعت إلى الزهد فى الحياة الدنيا والتكسر لها، والانشغال عنها بالآخرة، ونظرا لأنها قد نزلت فى موطن شرعية كاملة هى شرعية اليهود، وانتشرت فى إمبراطورية محكومة بأكبر نظام قانونى فى العالم آنذاك هو القانون الرومانى، فإنها لم

تحفل بما ينظم معاملات الناس، ولم يرد فيها حكم واحد بهذا الشأن، سوى دعوتها للزهد فى المال واستتكار السعى لطلبه، غير أن معتقّيها من القائلين على وضع وتطبيق القانون قد استوحوا من سماحة روحها وفيض إنسانيتها ومثاليّتها ومبادئها الداعية إلى الخير والرحمة، ما أضفى على نظام الأموال الرومانى ما تميز به من روح الفضيلة والعدل .

فبالنسبة للعقود، فقد أدى استيحاء مبادئ المسيحية أيضا إلى إضفاء كثير من مظاهر العدالة عليها، والتي كانت تنقصها من قبل، وذلك كظهور مبدأ الرضائية واعتباره ركنا أساسيا لصحة الاتفاق، أى الاعتداد بإرادة أطراف العقد والاهتمام بحقيقة ما يقصدونه دون التركيز على ما يحيط بعقدهم من شكليات وطقوس . وظهر فكرة الثمن العادل، والتي بمقتضاها ربطت قيمة الشيء بالثمن المدفوع فيه وتعادلت التزامات الأطراف بدفع الشخص قيمة ما يحصل عليه فعلا، وإلا كان له الحق فى طلب الفسخ متى جاوز التفاوت بين ما أعطى وما أخذ قيمة معينة .

وبالنسبة للربا، أدى استيحاء مثاليّتها ورحمتها إلى تقييد التعامل به . وبالنسبة للملكية، وضعت قواعد للنهى عن التعسف فى استعمال حق الملكية لدرجة تضر بالآخرين، كما وضعت قيود شديدة على اكتسابها بالتقادم باعتباره تحليلا للغصب وإضفاء الشرعية عليه، كإطالة مدته واشتراط حسن نية الحائز .

وتتمثل المقارنة هنا فى، أنه رغم مجىء الإسلام بشريعة كاملة فى هذا الشأن ورغم خلو المسيحية من ذلك، إلا أن أعمال ما جاءت به من مبادئ، أدى إلى وضع قواعد تتفق مع ما جاء به الإسلام من قواعد لتحريم الظلم (كالغش والغبن والتعسف فى استعمال الحق . . . الخ) والدعوة إلى العدل والمساواة بين الأفراد، وذلك لأنهما دينان سماويان هدفهما خير المجتمع وإصلاح شأنه وتطوره .

القسم الثانى

التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية والقانون الكنسى

وأثرهما فى بعض القوانين المعاصرة، وموجبات العودة لهما ومدى إمكانية تحقيقها

تمهيد وتقسيم :

رأينا أن الشريعة الإسلامية جاءت حاوية لشئون الدين والدنيا معاً، وأنها وجدت فى شبه الجزيرة العربية مجالا خصبا لإعمال أثرها، وقد تركت هذا الأثر فعلا على كافة نواحي الحياة، بدءا بالعقيدة وإنهاء بتنظيم العلاقات الاجتماعية والقانونية للأفراد، ثم لم تلبث الشريعة الإسلامية، وهى التى جاءت للبشر كافة، أن انتشرت فى معظم أنحاء العالم، وطبقت فى تنظيم علاقاته فى الداخل والخارج ما يقرب من ثلاثة عشر قرنا^(١) انتاب

(١) أى حتى حوالى عام (١٢٥٥هـ) تاريخ صدور التنظيمات العثمانية مقتبسة من القوانين الأوروبية خاصة القوانين الفرنسية. هذا وإن كان قد ورد أنه، فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) طبق فى بعض البلاد العربية الإسلامية تشريع أجنبى لا يمت بصلة إلى التشريع الإسلامى، إذ يروى التاريخ أنه لما دخل "هولاكو خان" مدينة بغداد جعل منها عاصمة لحكومة كانت لها قوانين وضعية، وضعها "جنكيز خان"، وقد عرفت عندهم باسم "الكاسة" أو "الياسة"، انظر، الشيخ محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى، المرجع السابق، ص ٢٠٣.

ذلك أن "جنكيز خان" القائم بدولة التتار فى بلاد الشرق، قد قرر قواعد وعقوبات أثبتتها فى كتاب سماه "ياسة" وصارت هذه شريعة لقومه التزموها فى عهده، فلما مات التزم بها أولاده من بعده، وكان ملوك مصر وأمراؤها وعساكرها، لخوفهم من "جنكيز خان" وبنيه قد اقتدوا بحكم الياسة، فنبصوا الحاجب ليقضى بينهم فيما اختلفوا فيه من عوايدهم على مقتضى ما فى الياسة، وجعلوا إليه مع ذلك، النظر فى قضايا الدواوين السلطانية عند الاختلاف فى أمور الإقطاعات لينفذ ما استقرت عليه أوضاع الديوان وقواعد الحساب. انظر، الشيخ أحمد بن على بن عبد القادر، المعروف بالمقرئى: الخطط المقرية، دار الفرقان، د.ت، ٠٠، مجلد ٣، (١)، ص ١٤٦ - ١٤٨.

الضعف بعدها السلطات السياسية الإسلامية فانقسم العالم الإسلامى إلى دويلات وقعت فريسة لنهب الاستعمار^(١). ولما كان القانون يتبع السلطة الحاكمة باعتباره أهم وسائلها لتحقيق أهدافها، فإن الشريعة الإسلامية، أخذت تتحسر لصالح قوانين الاستعمار التى لم تلبث أن سادت معظم الدول الإسلامية، ولم يبق لهذه الأخيرة سوى الاحتفاظ بمجال الأحوال الشخصية معافى من انتهاك القوانين الأجنبية، حتى بعد نزوح الاستعمار عنها، بل رأت هذه الدول صعوبة إعادة تطبيق الشريعة الإسلامية، وأقامت دونه عراقيل ومعوقات لا أساس لها، ثم بدأت الدول الإسلامية تعود إلى شريعتها وتقوم بتقنين أحكام الفقه الإسلامى. وقد شهد النصف الأخير من القرن الحالى، مولد دعوات تتادى بذلك. وقامت محاولات عديدة لتحقيق تلك الدعوة، التى استجابت لها بعض الدساتير العربية والإسلامية، وتحققت فى عدة قوانين معاصرة، هذا بالإضافة إلى الدول التى لم تقع أصلا تحت نير الاستعمار، واحتفظت بقوانينها الإسلامية حتى الآن.

كما رأينا، أن المسيحية قد جاءت عقيدة فقط بلا شريعة، شغلت بتنظيم المدينة الروحية، ولم تساهم فى تأسيس مدينة القانون، لا سيما وأن زمان ومكان هيمنتها كان عامرا بأكبر نظام قانونى فى العالم آنذاك هو القانون الرومانى، إلا أنه لتغلب الروح الدينى على معتقبيها والذى دفعهم إلى استيحاء الروح العامة لها، فقد تركت أثرها فى نظامهم القانونى، هذا فضلا عما جاءت به مباشرة من قواعد كما هو الحال فى نظام الأسرة كما رأينا.

(١) فقد احتلت فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠م، وتونس عام ١٨٨١م، وانتدبت على سوريا ولبنان بعد الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤.

واحتلت بريطانيا مصر عام ١٨٨٢م، والسودان عام ١٨٩٩م، ثم عدن والجنوب العربى وإمارات الخليج العربى، كما انتدبت على العراق وفلسطين والأردن بعد الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨م).

واحتلت أسبانيا وفرنسا المغرب عام ١٩١١م، واحتلت إيطاليا ليبيا عام ١٩١١م أيضا.

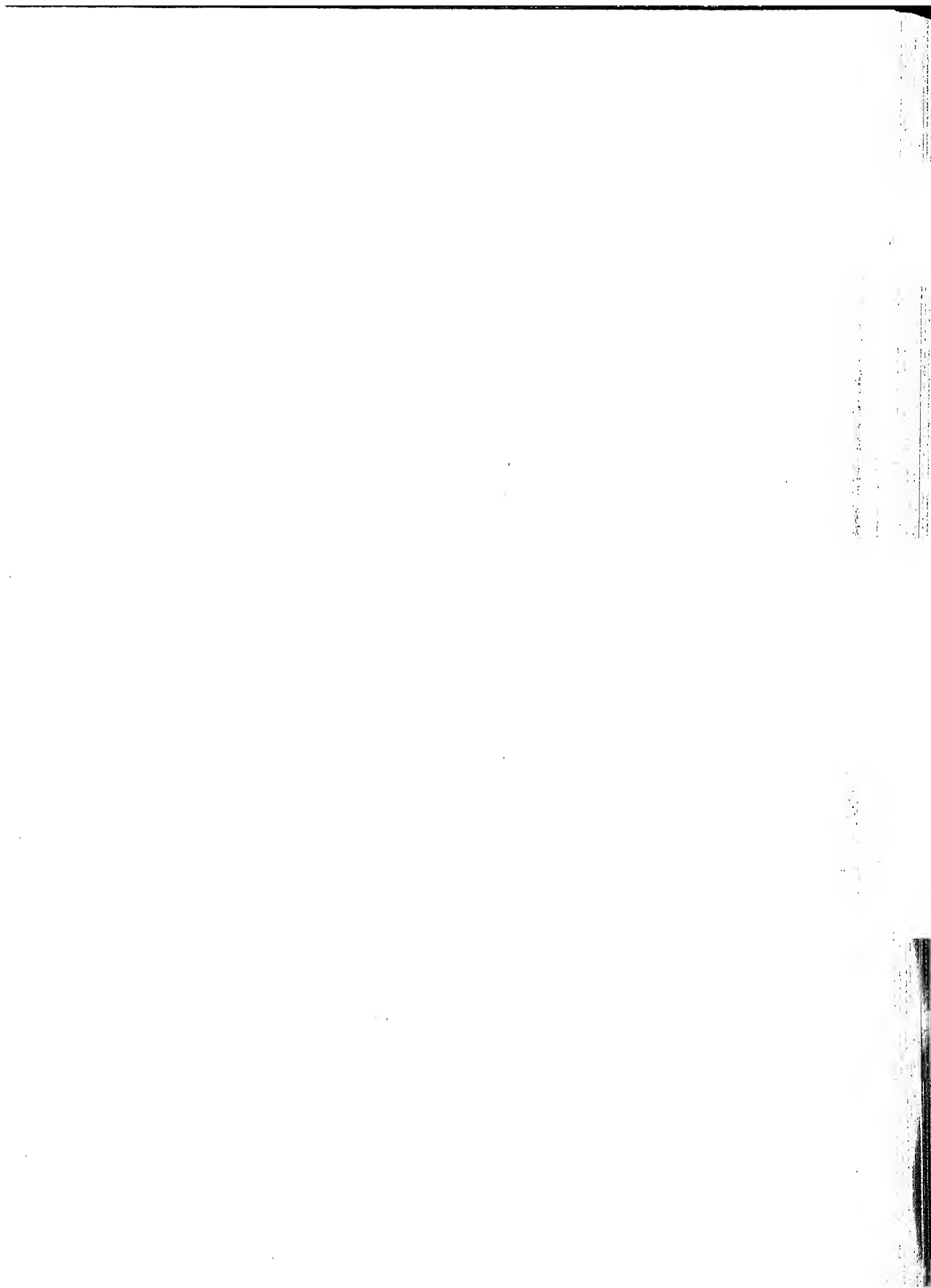
واتخذ أثر المسيحية آنذاك اتجاهين متوازيين . هما نشر قانون جديد، والتعديل فى القانون القائم، والمقصود بالقانون الجديد هنا، القانون الكنسى الذى طبق لفترة فى أوربا على أثر ازدياد نفوذ رجال الدين المسيحي هناك، وجمعهم بين السلطتين الدينية والدنيوية، أما القانون القائم فهو القانون الرومانى .

وعلى أثر الثورة على رجال الدين اللذين جمعوا فى أيديهم بين السلطتين الدينية والدنيوية، وما جره ذلك على المجتمع من انحسار علمى واجتماعى وضعه ضمن الدول المتخلفة، انفصلت السلطتان الزمنية والدينية، وأبعد القانون الكنسى عن التطبيق، وساد المجتمع ما عرف بالعلمانية، غير أن التقنيات الجديدة التى وضعتها السلطات الزمنية، لم تأت خالية من أثر القانون الكنسى فيها، أى ظل أثر القانون الكنسى حتى الآن فى بعض القوانين المعاصرة، ورغم أن الغرب بعد ثورته على رجال دينه وتحرره من سلطتهم قد نجح فى إقامة حضارة مادية عريقة يستظل بها الآن، إلا أن خلو هذه الحضارة من العنصر الروحى وبعدها عن الدين، قد أشقاه وأشقى معه البشرية، وأنذر بهلاك هذه الحضارة ودمارها، عندئذ بدأ العالم الغربى صاحب الحضارة المادية يبحث عن دواء لدائه، فوجده ذوو البصيرة منهم فى العودة إلى دينه واحتكامه إلى مبادئه وقواعده، ليعوض ما عجزت الحضارة المادية عن توفيره له .

وفى هذا القسم من الدراسة نتعرض لكل هذه الأمور، وذلك فى البابين الآتيين:

الباب الأول: التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية والقانون الكنسى وأثرهما فى بعض القوانين المعاصرة .

الباب الثانى: موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية والقانون الكنسى ومدى إمكانية تحقيقها .



الباب الأول

التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية والقانون الكنسى وأثرهما فى بعض القوانين المعاصرة

تمهيد وتقسيم :

انتشر الإسلام وانتشرت تبعاً له الشريعة الإسلامية، وظلت مطبقة فى أنحاء العالم الإسلامى زهاء ثلاثة عشر قرناً، حتى وقع العالم الإسلامى فريسة لنهب الاستعمار الأجنبى، الذى حلت قوانينه محل الشريعة الإسلامية فى العالم الإسلامى وانحسر مجال هذه الأخيرة، واقتصر على تنظيم الأحوال الشخصية بالإضافة إلى بعض المسائل التى تميزت الشريعة الإسلامية بتنظيمها على وجه فاقت به القوانين الوضعية ولذا استعانت هذه الأخيرة بأحكام الفقه الإسلامى لتنظيمها . هذا فضلاً عن الدول التى لم تقع أصلاً تحت سلطة الاستعمار واحتفظت بقوانينها كاملة مستمدة من أحكام الفقه الإسلامى .

ولكن الدول المحتلة لم تنفك تناضل من أجل استرداد حريتها وهويتها من المستعمر حتى تحقق لها ذلك على مراحل متتالية^(١) وأطاحت بالاستعمار الذى ترك وراءه تراثاً من مخلفاته، أهمه وأرذله تلك القوانين الأجنبية التى لا زالت تتضمنها قوانين العالم الإسلامى حتى الآن، ويبدو أن هذه الدول قد ألفت تلك القوانين كما يألف المريض علقته، فتركها تحكم شئونها حتى بعد رحيل الاستعمار عنها، غير أنه على أثر الدعوات التى قامت تنادى بعودة تطبيق الشريعة الإسلامية، واستجابة الدساتير العربية والإسلامية لهذه الدعوات، خاضت بعض الدول المسلمة التجربة وأعلنت تطبيق الشريعة الإسلامية، كما وضع بعضها الآخر تقنيات مستمدة من الشريعة الإسلامية وإن كان لم يضعها موضع التطبيق .

(١) بدأ استقلال الدول العربية المسلمة، ابتداء من الربع الثانى من القرن العشرين بالنسبة لبعض الدول وفى النصف الثانى منه بالنسبة للبعض الآخر .

كذلك مرت الإمبراطورية الرومانية بظروف اجتماعية وسياسية، منحت رجال الدين سلطات وامتيازات أشركتهم فى الحياة السياسية للإمبراطورية، بل خولتهم الحق فى ممارستها والاستئثار بها، وقد ذكرنا آنفا أن التغيرات التى أثرت بها المسيحية سارت فى اتجاهين متوازيين، هما وضع قانون جديد والتعديل فى القانون القائم، وأن المقصود بالقانون الجديد، هو القانون الكنسى الذى كان إحدى ثمرات المسيحية والذى تكون على أيدي رجال الكنيسة آنذاك رغم إنكار المسيح كل تدخل منه فيما يخص العلاقات القانونية بين الأفراد، واعتبره تجاوزا لمجال دعوته، والمعروف أن القانون يتبع السلطة الحاكمة لأنه وسيلتها فى تحقيق أهدافها، لذا فقد ترتب على استئثار رجال الدين بالسلطة الزمنية حلول القانون الكنسى محل القوانين الرومانية السابقة عليه، وانتشار تطبيقه فى الإمبراطورية الرومانية، ولكن، نظرا لتعسف رجال الدين فى سلطتهم من ناحية، ورغبتهم فى انغلاق المجتمع عند حدود تعليمات المسيحية الزاهدة التى انفردوا بمعرفتها وتفسيرها من ناحية أخرى، فقد ثار المجتمع عليهم ونزع منهم سلطتهم الزمنية، وحصرهم عند حدود السلطة الدينية، ومن ثم بعث القانون الرومانى ليطبق فى محاكمه المدنية، وحل محل القانون الكنسى الذى انحسر منذ ذلك الحين، وظل الحال على ذلك إلى أن تم وضع تقنينات نابليون، فاستمدت بعض أحكام من هذا القانون لم تلبث أن نفذت من خلالها إلى القوانين الفرنسية الحالية، أى يعد القانون الكنسى مصدرا تاريخيا للقانون الفرنسى الحالى، كما يعد المصدر المباشر لبعض التشريعات، كتشريعات الأحوال الشخصية للمسيحيين فى بعض البلاد ومنها مصر، حيث تخضع مسائل الأحوال الشخصية الخاصة بالمسيحيين لقانون دينهم أى للقانون الكنسى.

ولتوضيح هذه المراحل نقسم هذا الباب إلى الفصلين الآتيين:

الفصل الأول: التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية وأثرها فى بعض القوانين المعاصرة.

الفصل الثانى: التحول عن تطبيق القانون الكنسى وأثره فى بعض القوانين المعاصرة.

الفصل الأول

التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية وأثرها فى بعض القوانين المعاصرة

تمهيد وتقسيم :

رأينا كيف بدأت الجذور العلمانية فى الغرب، والتي لم تلبث أن أصبحت ثورة أطاحت بكل ما يتعلق بالدين هناك، والواقع أن العلمانية كان يمكن أن تبقى فى موطنها وتتقيد حدودها وآثارها به، ولا ينال الشرق حيث موطن الإسلام من غبارها شيئا، إذ لا مجال ولا مكان لوجودها فيه، لأن الأسباب التى أدت إلى نشأتها فى الغرب لا محل لها فى الشرق حيث الإسلام على ما أوضحنا فى الفصل التمهيدى.

إنما ما حدث كان نقلا للأفكار العلمانية من الغرب عبر تيارات الغزو العسكرى والثقافى والاختلاط والانفتاح بين العالمين الشرقى والغربى، إذ بدأ الفكر العلمانى فى البلاد العربية والإسلامية، مع بداية الغزو الاستعمارى من الغرب لدول الشرق ووقوع هذه الأخيرة تحت نير احتلال الأولى وسطوها واستنزاف مواردها، وذلك ما حدث لأكثر الدول العربية المسلمة، والذى أدى إلى ابتعادهم عن تطبيق شريعتهم فيما يخص الكثير من علاقاتهم ومنازعاتهم، واستبدلوا بها القوانين الأجنبية، وظلت هذه الأخيرة تحكم دون أى وجه حق، علاقات المسلمين فى عقر دارهم ما يقرب من قرن ونصف القرن، وانحصر مجال الشريعة الإسلامية فى المسائل شديدة الصلة بالدين كنظام الأسرة فى جميع الدول المسلمة، أو المسائل التى تفوقت الشريعة على غيرها فى تنظيمها، فضلا عن الدول المسلمة التى احتفظت حتى الآن بتطبيق كامل للشريعة الإسلامية كما هو الحال فى المملكة العربية السعودية.

وتوضيحا لذلك سنقسم هذا الفصل إلى المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية "أسبابه ومظاهره".

المبحث الثانى: أثر الشريعة الإسلامية فى بعض القوانين المعاصرة.

المبحث الأول

التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية

(أسبابه ومظاهره)

اجتاحت العالم الإسلامي منذ أواخر القرن التاسع عشر موجة التحول عن قوانينه الإسلامية والاقتباس عن قوانين الغرب، رغم أن القانون ولید ظروف المجتمع الذى يوضع فيه، يمثل أخلاقه وتقاليده، وينبع من دينه ومعتقداته.

وقبل أن نبين أسباب هذا التحول ومظاهره فى الدول الإسلامية، نوضح أولاً فضل الخلافة العثمانية فى تقنين أحكام الفقه الإسلامى، لما له من أثر فى توضيح هذا الموضوع.

فضل الخلافة العثمانية فى تقنين أحكام الفقه الإسلامى :

نشأت الدولة العثمانية فى أواخر القرن الثالث عشر، كدولة إسلامية، ثم أصبحت خلافة عام ١٥١٧م، باستيلاء "السلطان سليم الأول" على مصر وانتزاع الخلافة من آخر الخلفاء العباسيين، وبقيت النظم المطبقة فى أنحاء الخلافة نظماً إسلامية ما بقيت الدولة العثمانية قوية فتية، ثم ما لبثت أن تسرب الضعف إليها نتيجة أطماع الدول الأوربية فى أملاكها وتدخلهم فى شئونها، فبدأت الخلافة العثمانية فى نقل القوانين الأوربية، تعدل بها الأحكام الشرعية فى قوانينها!!

وفى حين بدأت الخلافة العثمانية تحل القوانين الأوربية محل بعض التشريعات الإسلامية، فقد قامت بتقنين أحكام الفقه الإسلامى، وأسفرت مجهوداتها عن صدور ثلاثة تقنينات لأحكام الفقه الإسلامى هى:

مجلة الأحكام العدلية :

وصدرت بين عامى (١٢٨٦ - ١٢٩٣هـ) (١٨٦٩ - ١٨٧٦م)، وهى عبارة عن تقنين لأحكام المعاملات المدنية طبقاً للمذهب الحنفى مذهب الخلافة الرسمى، وتتألف هذه المجلة من (١٨٥١ مادة)، يضمها ستة

عشر كتابا هي على الترتيب: كتاب البيوع - الإجازات - الكفالة - الحوالة - الرهن - الأمانات - الهبة - الغصب والإتلاف - الحجر والإكراه والشفعة - أنواع الشركات - الوكالة - الصلح والإبراء - الإقرار - الدعوى - البيّنات والتحكيف - القضاء^(١).

وقد جمعت هذه المجلة نصوصا واضحة ومرتبّة ومنسقة في أحكام المعاملات المالية والقضاء، طبقا لمذهب الإمام أبي حنيفة، وبذلك أغنت القضاة وكل من كان يتولى آنذاك مهمة فض المنازعات بين الناس، مؤونة البحث في أمهات كتب الفقه الإسلامى لاستنباط الأحكام الواجبة التطبيق فى القضايا المعروضة عليهم والتي تتعلق بالأمور المالية، وهى مهمة لم تكن دائما سهلة ميسورة^(٢).

وقد طبقت المجلة منذ صدورهما فى تركيا مقر الخلافة العثمانية حتى عام ١٩٢٦م. وكذا فى سائر البلاد العربية الإسلامية التى تخضع للخلافة العثمانية فيما عدا:

(١) المجلة، أو جامع الأدلة على مواد المجلة، نسقها ورتبها، عز نلو نجيب هواوين سنة ١٩٠٥.

(٢) من مقدمة الطبعة الأولى للقانون المدنى الكويتى ٦٧ لسنة ١٩٨٠ بقلم سعادة سلمان الدعيج الصباح، ص ١٠. وقد كان من بين أسباب وضع هذه المجلة، كما جاء فى التقرير الذى قدمت به المجلة إلى الصدر الأعظم فى غرة محرم ١٢٨٦هـ: "أن علم الفقه بحر لا ساحل له، واستنباط درر المسائل اللازمة منه لحل المشكلات يتوقف على مهارة علمية وملكة كلية وعلى الخصوص مذهب الحنفية ... وأما الآن فقد ندر وجود المتبحرين فى العلوم الشرعية فى جميع الجهات، وفضلا عن أنه لا يمكن تعيين أعضاء فى المحاكم النظامية لهم قدرة على مراجعة الكتب الفقهية وقت الحاجة، لحل الإشكالات، فقد صار من الصعب أيضا وجود قضاة كافية للمحاكم الشرعية، بناء على ذلك لم يزل الأمل معلقا بتأليف كتاب فى المعاملات الفقهية يكون مضبوطا سهل المأخذ عاريا من الاختلافات حاويا للأقوال المختارة سهل المطالعة على كل أحد لأنه إذا وجد كتاب على هذا الشكل ... يحصل بمطالعته انتساب إلى الشرع وملكة يمكن بها التوفيق ما بين الدعاوى والشرع الشريف، فيصير هذا الكتاب معتبرا مرعى الإجراء فى المحاكم الشرعية ..."

مصر، فقد استقل بها حاكمها محمد علي عن الدولة العثمانية من الناحية التشريعية وسار خلفاؤه من بعده في نفس الطريق نحو الاستقلال بمصر من الناحيتين القضائية والتشريعية^(١).

الجزائر، التي احتلتها فرنسا مبكرا منذ عام ١٨٣٠م وأخضعتها لحكم القوانين الفرنسية.

المغرب والسودان.

وظلت هذه المجلة تحكم المعاملات المدنية في دول الخلافة العثمانية، حتى وقعت تحت سيطرة الاستعمار الواحدة تلو الأخرى، فترجع تطبيقها في هذه الدول تباعا فقد ظلت مطبقة في تركيا حتى عام ١٩٢٦م، حيث استبدل بها القانون المدني السويسري على أثر العلمانية. وطبقت في لبنان حتى صدور قانون الموجبات والعقود اللبناني الحالي ١٩٣٤م. وفي سوريا حتى عام ١٩٤٩م. وفي العراق حتى عام ١٩٥١م. وفي الأردن حتى عام ١٩٧٦م. وفي الكويت حتى عام ١٩٨٠م. كما طبقت في كل من ليبيا وفلسطين^(٢).

(١) فعلى أثر ما سببته الامتيازات الأجنبية من فوضى تشريعية وقضائية في البلاد سعى الخديوى إسماعيل إلى وضع نظام قضائى وتشريعى جديد للأجانب ليحل محل القضاء القنصلى، وقد نجح فى الحصول على موافقة الدولة العثمانية على مطلبه، وصدر فرمان عثمانى عام ٨٧٣م، تقرر بمقتضاه استقلال مصر القضائى والإدارى. د. عادل بسيونى: تاريخ القانون المصرى، مكتبة النصر، ١٩٩٥، ص ١٢٣. وأشار له فايز محمد حسين: الوضعية القانونية التحليلية الجديدة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٩٦، ص ٢٣٤.

(٢) د. عبد الرزاق السنهورى: القانون المدنى العربى، بحث نشرته مجلة القانون والاقتصاد، عدد خاص، مجموعة مقالات وأبحاث الأستاذ الدكتور السنهورى بمناسبة الاحتفالات بمرور مائة عام على مولده، ١٩٩٢، ج ١، ص ٤٨٨ - ٤٨٩. د. سليمان مرقس: مذكرة بشأن مشروع توحيد القانون المدنى فى الدول العربية، مجلة القضاء، تصدرها نقابة المحامين فى الجمهورية العراقية، س ٣١، ع ٤، ١٩٧٦، ص ٢٧. د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، =

قانون حقوق العائلة العثمانى :

وفى مجال الأحوال الشخصية، أصدرت الخلافة العثمانية فى ٨ محرم ١٣٣٦هـ، ٢٥ أكتوبر ١٩١٧م، ما يعرف "بقانون حقوق العائلة العثمانى"، ويعد أول تقنين لمسائل الأحوال الشخصية طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، وقد اختيرت قواعده من المذاهب السنية الأربعة المعروفة "الحنفى، المالكى، الحنبلى، الشافعى" . وقد تضمن هذا القانون أيضاً، القواعد القانونية الخاصة باليهود والمسيحيين، غير أن هذا القانون سرعان ما ألغى بالنسبة للخلافة العثمانية ١٩١٩م . وإن ظلت بعض الدول العربية الإسلامية تطبقه بعد ذلك كسوريا والأردن وفلسطين، أما فى لبنان، فلا يزال هذا القانون مطبقاً حتى الآن بالنسبة لطائفة المسلمين السنيين^(١).

قانون الأراضى العثمانى :

= ١٩٨٥، ص ١٠. صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ١٧٨ - ١٧٩، ص ٣١٠. وفلسفة التشريع فى الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٦١، ص ٩٢. د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٧، ص ٢٩ - ٣١، ص ٣٩، ٤١. وبحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، تقنين الشريعة الإسلامية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٩١، ص ٢١ - ٢٣. والتطور التشريعى فى المملكة العربية السعودية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٧، ص ٤٠. وملكية الأراضى فى ليبيا فى العهود القديمة والعهد العثمانى، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٤، ص ٩٧ - ٩٨.

^(١) صبحى المحمصانى: فلسفة التشريع فى الإسلام، ص ٨٨. والأوضاع التشريعية، ص ١٨٣ - ١٨٤، ص ٢٦٦، ص ٣٠٩. د. شفيق شحاتة: الاتجاهات التشريعية، ص ٢٠. د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، ص ٣٠ - ٣١، وبحوث فى الشريعة والقانون، تقنين الشريعة الإسلامية، ص ٢١ - ٢٣. وتشريعات البلاد العربية بين القوانين الغربية والشريعة الإسلامية، معهد الدراسات الإضافية، جامعة الخرطوم، ص ١٥. وملكية الأراضى فى ليبيا، ص ٩٩ - ١٠٠. د. عبد المنعم عبد العظيم جيرة: نظام القضاء فى المملكة العربية السعودية، معهد الإدارة العامة للبحوث، ١٩٨٨، ص ٢٦ - ٢٧.

وأصدرته الخلافة العثمانية في ٧ رمضان ١٢٧٤هـ، ١٢ أبريل ١٨٥٨م، وأهم أحكامه تقسيم الأراضي إلى خمسة أنواع هي (مملوكة - أميرية^(١) - موقوفة^(٢) - متروكة^(٣) - موات^(٤)) وبيان كيفية التصرف في الأراضي الأميرية، ويتكون هذا القانون من (١٣٢) مادة تنقسم إلى مقدمة وثلاثة أبواب: الباب الأول في بيان الأراضي الأميرية، الثاني: في الأراضي الموات، الثالث: في بيان المتفرقات، وهي خاصة ببعض القواعد الخاصة بالأراضي، كالحكم الخاص بظهور المعادن وغيرها في الأراضي بأنواعها المختلفة، وبعض قواعد الميراث، وحقوق الشرب والسقي والمجرى، واندثار الحدود القديمة... الخ^(٥).

وقد طبق هذا القانون فعلا في مختلف البلاد العربية التي كانت خاضعة لقوانين الدولة العثمانية^(٦). وفي عام ١٩١٣م صدر قانون "الانتقال في الأراضي الأميرية" مقتبسا عن القانونين الألماني والسويسري أحكاما تبعد عن أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية، إذ أقر في انتقال الأراضي

(١) الأراضي الأميرية، هي التي تكون رقبته للدولة ومنفعتا للأفراد.

(٢) الأراضي الموقوفة، هي التي وقفها مالكا وفقا لخبريا أو أهليا وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية.

(٣) الأراضي المتروكة، هي المخصصة للمنفعة العامة وهي التي تدخل في نطاق الأملاك العامة كالطرق والشوارع والساحات العامة.

(٤) الأراضي الموات، هي الخلاء التي ليست في حيازة أحد من الناس وتقع على بعد من أقصى العمران.

(٥) د. محمد عبد الجواد: ملكية الأراضي في ليبيا، المرجع السابق، ص ١٠٧ وما بعدها.

(٦) د. شفيق شحاتة: الاتجاهات التشريعية، ص ١٥ - ١٨، ص ١٠٢. صبحي المحمصاني: الأوضاع التشريعية، ص ١٧٦. ومحاضرات في القانون المدني اللبناني، انتقال الالتزام، المرجع السابق، ص ٨. د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعي في المملكة العربية السعودية، ص ٤١. وبحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، ص ٣٠ - ٣٢. د. عبد المنعم جيرة: نظام القضاء في المملكة العربية السعودية، ص ٢٥. د. خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، الطبعة الثانية، ١٩٦٢، ج ١، ص ١٦.

الأميرية، المساواة بين الزوج والزوجة، وبين الذكور والإناث، كما أقر نظرية التمثيل أو التنزيل Théorie de Représentation بخصوص فروع المتوفى من الورثة وهى مسألة الخلافة بين الفروع والأصول، والتي تقضى بأن الفرع الذى مات قبل المتوفى تقوم فروعه مقامه، أى يأخذون الحصة التى كانت ستنتقل له، كما رتب الورثة ترتيباً جديداً^(١).

أصدرت الخلافة العثمانية هذه القوانين الثلاثة طبقاً لأحكام الفقه الإسلامى، وقد كان لها دور كبير فى أثر الشريعة الإسلامية، فى قوانين الدول المسلمة فيما بعد كما سنرى.

أما الدول التى جرفت موجة التحول عن القوانين الإسلامية والاقتراب عن قوانين الغرب وأسباب ذلك ومظاهره، فمن هذه الدول:

تركيا :

هى مقر الخلافة العثمانية التى نشأت نشأة إسلامية خالصة، وظلت نظمها إسلامية إلى أن بدأت الخلافة تضعف فبدأت فى نقل القوانين الأوروبية خاصة القوانين الفرنسية، وقد بدأت علمتها بحصول الأجانب فيها على الامتيازات الأجنبية عام ١٥٣٥م فى عهد "السلطان سليمان القانونى" (١٤٩٤ - ١٥٦٦م) والتى كانت منحة منذ ٩ إلى بعض دول أوربا، بمقتضاها يتمتع الأجانب فى الولايات العثمانية بالحرية الدينية، وحرية دخول البلاد والانتقال والإقامة بها دون أن يتعرض لهم أحد، كما يتمتعون بحرمة المسكن، وحرية مزاولة أى صناعة أو حرفة أو مهنة أو تجارة غير ممنوعة، وكذلك إعفائهم من الضرائب ومن الخضوع لسلطتى التشريع والقضاء المحليين^(٢) ومع توالى السنين وازدياد ضعف الدولة

(١) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، ص ١٧٦. د. محمد عبد الجواد: ملكية

الأراضى فى ليبيا، ص ٢٨٠. د. خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، ج ١، ص ١٦.

(٢) د. محمود السقا: تاريخ القانون المصرى من العصر الفرعونى حتى نهاية العصر

الإسلامى، مكتبة القاهرة الحديثة، د. ٣٨٨. صالح رمضان: دراسات عن الحياة =

العثمانية مقابل تغلغل النفوذ الأجنبي في ولاياتها انقلبت هذه المنحة إلى حق مكتسب للأجانب الذين تهادوا إلى حد إضافة حقوق أخرى جديدة لا تتضمنها الامتيازات وتجاهل واجبات تتضمنها هذه الامتيازات^(١). وترتب على إعفائهم من الخضوع لسلطتي التشريع والقضاء المحليين، إنشاء المحاكم القنصلية والمختلطة في ولايات الدولة العثمانية ليتقاضوا أمامها، أى يخضعون داخل الدولة العثمانية لقضائهم وتشريعاتهم سواء في معاملاتهم أو في جرائمهم^(٢)، ولذلك بدأت الدولة العثمانية في النقل عن القوانين الأجنبية، لا سيما القوانين الفرنسية.

ففي مجال القانون العام: صدر التشريع العثماني الأول عن السلطان محمد الفاتح، حوالي عام ١٤٥٥م، وهو عبارة عن قانونامة، يتضمن تنظيمًا للإدارة وأحكامًا متعلقة بالعقوبات، ورغم أنه يستعين من الشريعة الإسلامية بعض القواعد الأساسية، إلا أنه قد ابتعد عنها، في نفس الوقت، فقد أهدر الحدود تمامًا، فمثلاً، في جريمة السرقة، لا يقام الحد إلا عند سرقة الخيل، وحتى في هذه الحالة قد يكون الحد بقطع اليد، وقد يكون بتغريم الجاني. وفي جريمة الزنا - بعد ثبوتها وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية - عقوبتها الغرامة، كما تختلف الغرامة تبعاً لما إذا كان الزاني متزوجاً أو غير متزوج. وفي جريمة السكر، عقوبتها التعزير، ولا يترك لتقدير القاضي، ولكنه عبارة عن ضرب بالعصا وغرامة مالية^(٣).

= الاجتماعية في مصر في عصر الخديوي إسماعيل، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٦٥، ص ٧٢ وما بعدها.

(١) عزيز خانكي: فوضى القضاء والتشريع في مصر، بحث بمجلة المحاماة، ع ٥، ص ١١، ١٩٣١، ص ٤٧٣.

(٢) كان من المفترض بالنسبة لهؤلاء الأجانب باعتبارهم مستأمنين أن تطبق عليهم أحكام الشريعة الإسلامية لتواجدهم في دار الإسلام، وذلك تطبيقاً لمبدأ الإقليمية المعروف في الشريعة الإسلامية والذي بمقتضاه تطبق أحكامها على كافة المقيمين على أرضها دون اعتبار لجنسياتهم أو ديانتهم.

(٣) يوسف شاخنت: في تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٥٦٦، وذكره، د. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية، المرجع السابق، ص ١٥ - ١٦. =

وفى سنة ١٨٤٠م، صدر قانون العقوبات العثمانى، وهو أول تقنين كامل فى بلد إسلامى يستمد أحكامه من مصادر أجنبية، فقد نقل الكثير عن القانون الجنائى الفرنسى الصادر ١٨١٠م، غير أن هذا التقنين العثمانى، لم يقطع الصلة تماما بالشرعية الإسلامية^(١).

سنة ١٨٥١م صدر قانون جنائى آخر شمل بعض أحكام الشريعة الإسلامية^(٢).

سنة ١٨٥٨م، صدر قانون جنائى أيضا مقتبس عن القانون الفرنسى، وإن كان للشرعية الإسلامية أثر فيه، فتنص المادة الأولى منه على أن: "للحكومة أن تعاقب على الجرائم التى تقع على أفراد الناس بسبب ما يترتب عليها من تكدير الراحة العمومية وكذلك على الجرائم التى تحصل ضد الحكومة مباشرة، وبناء على ذلك قد تعينت فى هذا القانون درجات العقوبة التى لأولياء الأمر شرعا تقريرها، وهذا بدون الإخلال فى أى حال من الأحوال بالحقوق التى لكل شخص بمقتضى الشريعة الغواء"^(٣). وقد صدرت له ملاحق ثلاثة ما بين أعوام ١٩١٠ و ١٩١٥ وهى مأخوذة عن القوانين الأجنبية أيضا لا سيما القانون الإيطالى^(٤).

سنة ١٨٦١م، صدر قانون للإجراءات الجنائية مقتبس عن قانون الإجراءات الفرنسى الصادر فى عام ١٨٠٨م.

فى مجال القانون الخاص :

سنة ١٨٥٠م صدر قانون التجارة العثمانى الأول، وهو منقول عن القانون التجارى الفرنسى الصادر عام ١٨٠٧م. لكن أحكامه لم تكن

= د. محمد عبد الجواد: ملكية الأراضى فى ليبيا، المرجع السابق، ص ١٠٠. صبحى المحمصانى: فلسفة التشريع فى الإسلام، المرجع السابق، ص ٨٤.

(١) د. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، المرجع السابق، ص ٢١. صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ١٧٦.

(٢) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ١٧٦.

(٣) د. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، ص ٢١، ص ٣٨ - ٣٩.

(٤) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، ص ١٧٦.

تعارض الشرع بوجه عام^(١) وفى سنة ١٨٦٠ أضيف له ملحق يتضمن تنظيمًا لإجراءات البروتستو التى تتبع عند عدم الوفاء بما اشتملت عليه الورقة التجارية من التزامات وغيرها^(٢).

سنة ١٨٦٣م، صدر قانون التجارة البحرية العثمانى، مقتبسا فى جملته عن القانون الفرنسى مع بعض اقتباسات عن القانونين الهولندى والبرتغالى وغيرها، والجدير بالذكر أن هذا القانون، هو أول قانون يصدر فى بلد إسلامى يتضمن نصا يشير إلى الفوائد، فأجازها فى نطاق الأعمال التجارية^(٣).

سنة ١٨٧٩م، صدر قانون أصول المحاكمات الجزائية، وهو فى أساسه منقول عن القانون الفرنسى^(٤).

سنة ١٨٨٠م، صدر قانون الإجراءات فى المسائل المدنية والتجارية مقتبسا عن قانون المرافعات الفرنسى. إذ أدخل المشرع العثمانى فى هذا القانون بعض قواعد موضوعية منقولة عن القانون المدنى الفرنسى (كالمادة ٦٤ الخاصة بتقرير مبدأ حرية التعاقد)، مما أدى إلى تعطيل الكثير من أحكام مجلة الأحكام العدلية^(٥).

أى هيمن التشريع الغربى على النظم القانونية للخلافة العثمانية، هذا بالإضافة إلى أعمال وإجراءات أخرى كانت هى أيضا مواصلة لاتجاه العلمنة، ومن ذلك:

(١) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، ص ١٧٥.

(٢) د. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، المرجع السابق، ص ٢١.

(٣) د. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، المرجع السابق، ص ٢٢. صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ١٧٦. وفلسفة التشريع فى الإسلام، المرجع السابق، ص ٨٤.

(٤) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، ص ١٧٦.

(٥) د. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، ص ٢٢.

فى عام ١٨٥٦م، صدر خط همايونى عن السلطان العثمانى، نص على:- تقرير مبدأ المساواة بين كافة رعية الدولة العثمانية فى أى دين ومذهب بدون استثناء.

- إقرار واستمرار كافة الامتيازات والمعافيات الروحانية الممنوحة من قبل سلاطين آل عثمان إلى طائفة المسيحيين أو غيرهم من الطوائف غير المسلمة من أفراد الرعية.

- منح الأجانب حق تملك العقارات فى الولايات العثمانية^(١)، كما منح هذا الحق - تملك العقارات - أيضا بمقتضى قانون ١٦ يونيه ١٨٦٧م الذى أباح للأجانب تملك الأطنان والعقارات فى الدولة العثمانية ما عدا بلاد اليمن والحجاز^(٢).

- فى عام ١٨٦٠م، أنشأت الخلافة العثمانية محاكم نظامية قامت جنبا إلى جنب مع المحاكم الشرعية، فاستمرت المحاكم الشرعية، ولكن اقتصر اختصاصها على مسائل الأحوال الشخصية التى ظلت خاضعة للشريعة الإسلامية، أما المحاكم النظامية فقد عين لها قضاة قادرون على تطبيق القوانين المنقولة عن القوانين الأوربية. وبذلك وجد نظام ازدواج المحاكم فى البلاد الإسلامية لأول مرة فى التاريخ، وظل ذلك فى كثير من البلاد الإسلامية حتى وقت قريب^(٣).

(١) بنود فرمان العالى الموشح بالخط همايونى الذى صدر فى فبراير ١٨٥٦م، د. أنطون صفير: محيط الشرائع، مجلد ٣، (ص - ل)، المطبعة الأميرية بالقاهرة، ١٩٥٣، ص ٢٨٥٣ وما بعدها.

(٢) عزيز خانكى: فوضى القضاء والتشريع فى مصر، المرجع السابق، ص ٤٧١.

(٣) د. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، المرجع السابق، ص ٢٢. د. محمد عبد الجواد: ملكية الأراضى فى ليبيا، المرجع السابق، ص ١٠١ - ١٠٣. طارق البشرى: الوضع القانونى المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص ١٤.

ولم ينج من هذا التيار الأوربي، سوى نظام المعاملات المدنية والذى خضع لمجلة الأحكام العدلية، وكذلك، ما تعلق بمجال الأحوال الشخصية على ما سنرى فيما بعد، من جهة أخرى، اشتركت القوى الغربية فيما يسمى بحركة الاتحاديين السرية لإسقاط حكم "السلطان عبد الحميد"، وتقويض وحدة المسلمين المتمثلة فى الخلافة الإسلامية، والدعوة لارتداء الزى الغربى العلمانى، والتمسك بالقومية التركىة فى مواجهة الخلافة الإسلامية، حتى كان لها ذلك، وتولت هذه الحركة السلطة فى تركيا.

وتمت مرحلة العلمنة لتركيا، بتولى السلطان "مصطفى كمال أتاتورك" والذى أعلن فى عام ١٩٢٢، أنه يمكن فصل السلطة عن الخلافة، وأن مجلس الأمة التركى يستطيع أن يمثل الحاكمية والسلطنة، وبذلك تعود السلطة للأمة، كما أعلن أن الدين المتعلق بالضمير شىء والشرعية التى تريد أن يتجمد المجتمع وأمور الدنيا عند القرن السابع الميلادى شىء آخر، وانتهى الأمر بصدر ثلاثة قوانين عام ١٩٢٤م، تنص على، إلغاء الخلافة، وطرده الخليفة وأسرتة من البلاد، وإلغاء وزارتى الأوقاف والشرعية، وإلحاق جميع المؤسسات العلمية والدينية بوزارة المعارف^(١)، كما ألغى منصب شيخ الإسلام، والمحاكم الشرعية، وتبع ذلك، ترجمة القرآن الكريم

(١) د. يحيى هاشم: حقيقة العلمانية، المرجع السابق، ص ٢٨٦ وما بعدها. طارق البشرى: الحوار الإسلامى العلمانى، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص ١٦ وما بعدها. صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ١٩٩٠. محمد الخير عبد القادر: نكبة الأمة العربية بسقوط الخلافة العثمانية، دراسة للقضية العربية فى خمسين عاما (١٨٧٥ - ١٩٢٥)، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص ١٥ - ١٦، ص ٣٥، ص ٦٢ وما بعدها. د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، المرجع السابق، ص ٢٩ وما بعدها. وتشريعات البلاد العربية بين القوانين الغربية والشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٦ - ٧. والتطور التشريعى فى المملكة العربية السعودية، المرجع السابق، ص ٤٠ وما بعدها. فهمى هويدى: تزييف الوعى، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ١٣٠.

إلى اللغة التركية، وتبنى الحروف اللاتينية بدلا من العربية، كما استعويض عن القانون الإسلامى (مجلة الأحكام العدلية) بالقانون المدنى السويسرى الذى نقل عام ١٩٢٦م، بلا أدنى تعديل، ثم نقل قانون أصول المحاكمات المدنية لمقاطعة "تويشائل السويسرية"، وقانون العقوبات الإيطالى، وقانون التجارة الألمانى وغيرها^(١). كما ألغى القانون الصادر فى التاسع من أبريل ١٩٢٨، ما كان واردا بالدستور التركى من أن الإسلام دين الدولة^(٢) أى أعلن فصل الدين عن الدولة، وبذلك ألغيت الخلافة الإسلامية من العالم الإسلامى وسقطت تركيا فى مصيدة العلمانية الغربية، وهو ما نص عليه دستورها الصادر فى ٩ يوليو ١٩٦١م، وذلك فى المادة الثانية منه، ونصها: "الجمهورية التركية دولة قومية، ديمقراطية، علمانية، واجتماعية تستند على حقوق الإنسان وعلى المبادئ المنصوص عنها فى المقدمة"^(٣). كما نصت المادة السابعة والسبعين منه على أن: "يؤدى أعضاء المجلس الوطنى الكبير عند مباشرتهم لمهمتهم اليمين التالية: "أقسم بشرفى أن أحافظ على استقلال الدولة وسلامة الوطن والأمة، وأن أظل مخلصا لها دون قيد أو شرط وللمبادئ الجمهورية الديمقراطية العلمانية"^(٤).

وهو ما أكدته دستورها الحالى الصادر بالقانون رقم ٢٧٠٩ فى ٧ نوفمبر ١٩٨٢، والمعدل بالقانون رقم ٣٣٦١ فى ١٧ مايو ١٩٨٧، وذلك فى المادة الثانية منه^(٥).

(١) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ١٩٩. وفلسفة التشريع فى الإسلام، المرجع السابق، ص ٩٥ - ٩٦.

(٢) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، ص ١٩٩. فهمى هويدى: تزييف الوعى، المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٣) مادة (٢)، من دستور الجمهورية التركية، الصادر فى ٩ يوليو ١٩٦١.

(٤) مادة (٧٧) من دستور الجمهورية التركية، الصادر فى ٩ يوليو ١٩٦١.

(٥) المادة الثانية من دستور تركيا الحالى:

كما ألزم الدستور رئيس الجمهورية التركية بأداء قسم مضمونه أن يقسم "بشرفه وأمانته" أن يحافظ على ٠٠٠٠ ومبادئ وإصلاحات أتاتورك ومبادئ الجمهورية العلمانية ٠٠٠" (١).

مصر:

وقد تسللت إليها العلمانية مع بداية الغزو الأوربي لها فى القرن الثامن عشر، والذي بدأ بحملة نابليون Napoléon Bonapart (١٧٦٩ - ١٨٢١م) عام ١٧٩٨م، واستعراضهم لمظاهر الحضارة الغربية أمام المصريين، ولفت انتباههم لما هم عليه من ركود وتخلف تحت حكم المماليك فى مقابل الحكم الديمقراطى الغربى، ولأهمية العلوم الحديثة، وأدخلت فى مصر لأول مرة فن الطباعة، كما أدخلت أيضا فن الصحافة وأعادت إلى الأذهان مبادئ الحرية والعدالة والمساواة (٢)، ومنذ البداية، حاول نابليون إحداث تغيير فى النظام القضائى القائم فى مصر "القضاء الشرعى" فشرع فى إنشاء هيئة قضائية تسمى "محكمة القضايا" واختار لها اثنى عشر تاجرا نصفهم من المسلمين، والنصف الآخر من الأقباط، وجعل رأستها لقبطى أيضا، وأسند لهذه المحكمة النظر فى أمور التجارة والمواريث التى كانت تختص بنظرها المحاكم الشرعية من قبل (٣)، كما عرض نابليون فكرة إحداث تغييرات على التشريع القائم فى البلاد - التشريع الإسلامى - على ممثلى الشعب المصرى من العلماء والفقهاء والأعيان، فما كان من هؤلاء إلا أن رفضوا هذه المحاولة وتمسكوا بأحكام

(١) المادة (١٠٣) من دستور تركيا الحالى ١٩٨٢م:

"In my Capacity as president of the Republic I swear up on my Honour and integrity ... to safeguard ... the principles and reforms of Ataturk and the Principles of the Secular Republic ..."

The Constitution of the Republic of Turkey Law No. 2709 of 7 November As Amended to Law. No. 3361. of 17 May 1987.

(٢) د. فتحى المرصفاوى: القانون المصرى فى العصر الحديث، مرحلة التحول، دار الفكر العربى، ١٩٧٩، ص ١٠١ - ١٠٦، ص ١٢٩.

(٣) جمعة عبد الحميد على سعودى: القانون فى مصر بين الشريعة الإسلامية والتشريعات الوضعية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٩٥، ص ٩٢.

الشرعية الإسلامية. وبعد مقتل القائد الفرنسي "كليبر" ١٨٠٠م رتب "مينو" قضاء الطوائف، فأنشأ محكمة لكل طائفة من طوائف الروم واليهود وغيرها، وتولى رئاسة هذه المحاكم المليية كبير كل طائفة، واختصت بنظر المسائل المدنية التي كانت تنور بين أفراد الطائفة الواحدة^(١). أى بدأت الموجة العلمانية فى مصر كما قلنا، مع بداية الاحتلال الأجنبى ثم أخذ بناصيتها حاكمها محمد على (١٧٦٩ - ١٨٤٩م) باسم الإصلاحات الداخلية للبلاد، وسلك لذلك طريقين:

أولهما: اتخاذ موقف مضاد لرجال الدين فى مصر، فنفى علماء الأزهر وصادر أملاكهم، وانتزع من الأزهر اختصاصه بتدريس العلوم الحديثة لتقوم به المدارس والمؤسسات التعليمية الحديثة، وقصر اختصاصه على علوم الدين فقط، بعد أن كان يجمع بين العلوم الدينية والدنيوية قرونا طويلة، ليعد محمد على أول من فصل بين علوم الدين وغيرها، أى أول من فصل الدين عن شئون الحياة بإبعاد الأزهر عن تأثيره فى نواحي الحياة المختلفة.

ورغم أن المعاملات المدنية أيام محمد على كانت خاضعة لأحكام الشريعة الإسلامية ويحكم فيها وفقا للمذهب الحنفى مع مراعاة العرف والعادة^(٢)، فقد أصدر عام ١٨٣٠م قانونا يعرف "بقانون الفلاح" ليحكم الريف المصرى، واعتبر البعض هذا القانون أول ابتعاد رسمى عن تطبيق الشريعة الإسلامية فى مصر الحديثة، فكان من ثم بمثابة تحول وانقلاب خطير فى مستقبل البلاد بعد ذلك^(٣)، وذلك مع ملاحظة أن هذا القانون قد

(١) جمعة سعودى: القانون فى مصر بين الشريعة الإسلامية والتشريعات الوضعية، ص ٩٣.

(٢) د. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، المرجع السابق، ص ٢٦.

(٣) د. فتحى المرسفاوى: القانون المصرى فى العصر الحديث، المرجع السابق، ص ٢٠٥ - ٢٢٢.

أحمد حسين: موسوعة تاريخ مصر، مطبوعات الشعب، د.ت، مجلد ٣، ص ٩٧٤ - ٩٨٦. زكريا فايد: العلمانية، المرجع السابق، ص ١٠٤ - ١٠٥، ص ١١٦ - ١١٧.

طارق البشرى: الحوار الإسلامى العلمانى، ص ١٦. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، ص

أحال صراحة إلى أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالجرائم التى تقع على العرض^(١).

ثانيهما: إرسال البعثات العلمية وجلب المهارات الفنية والعلمية للاستعانة بها فى تنمية وتطوير كافة مرافق الدولة آنذاك، فمع هذه البعثات المرسله وبذلك المهارات القادمة تسربت الأفكار العلمانية الغربية، إذ قام أعضاء هذه البعثات بنشر كتب يصفون بها الحياة الغربية ويروجون لأفكار الفلاسفة والأدباء والكتاب هناك، كفولتير (1694 - 1778) وروسو (1712 - 1778) ومونتسكيو Montes quieu (1689 - 1755)، وبدأت هذه الأفكار التى تحل العقل محل الدين فى تنظيم المجتمع تتسرب إلى أذهان الأفراد، وروج لها مؤيدوها من المصريين المبعوثين، أمثال، رفاعه الطهطاوى (1801 - 1873) الذى عاد من بعثته فى فرنسا متحمسا لفكرة القومية ومعجبا بالأفكار والعادات الغربية، ومشيدا بالقانون الفرنسى، فقام بترجمة بعضه فى كتاب (تخليص الإبريز فى تلخيص باريز).

كما انفتحت السوق المصرية أمام التجار الأجانب بعد معاهدة لندن 1840م، فدخل المرابون ومروجو البضائع، وتواتروا من كافة الجنسيات بعد ما حصلوا عليه من امتيازات أجنبية على أرض الدولة العثمانية فى عهد "السلطان سليمان القانونى" 1535م، والتى بمقتضاها تمتع الأجانب بامتيازات عديدة وحصلوا على كثير من الحقوق وأعفوا من الكثير من الواجبات، وقد خضعت لها مصر باعتبارها ولاية عثمانية، وسار خلفاء محمد على من بعده على نفس النهج، بالفصل بين الدين وشئون الحياة كالغرب، بل إنهم قد بالغوا فى هذا الطريق وارتموا فى أحضان الدول الأوربية يستعينون بخبراتها فى الإصلاح والتطوير، وينشئون المدارس على طرازها ويقتبسون قوانينها، فمثلا، فى عام 1855م أصدر "الخديوى سعيد" قانونا للعقوبات، باسم "قانون الجزاء" مقتبسا عن القانون الجنائى العثمانى

(١) شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، ص ٢٤.

١٨٥١م، ومازجا بين أحكام الشريعة الإسلامية والعرف المحلى، فأضاف عقوبات وضعية إلى العقوبات المقررة بالشريعة لبعض الجرائم التى أحيل فيها إلى أحكام الشرع، كما تفاوتت فيه العقوبات تبعا لما إذا كان الجانى من عامة الناس أو من خاصتهم^(١). كما صدرت فى عهده (لائحة الأربعين بنـدا ١٨٥٦م)، وقضت بتطبيق قانون التجارة العثمانى ١٨٥٠م، عند نظر الدعاوى أمام المجالس التجارية، كما قضت بأن قانون التجارة الفرنسى يكون واجب التطبيق إذا خلا القانون العثمانى من النص فى شأن من شئون التجارة^(٢)، كذلك أمر الخديوى إسماعيل بترجمة مجموعات القوانين الفرنسية وطبعت ما بين عامى (١٨٦٦ و ١٨٦٨م) بقلم الترجمة تحت اسم "القوانين المدنية والدوائر البلدية والمحاكمات والمراقعات والحدود والجنابات". وطغى أسلوب الحياة الاجتماعية الأوربية على الحياة المصرية الوطنية فى وسائل العيش والمسكن، وعادات الحياة، فظهرت الملاهى والمراقص وانتشرت حفلات الرقص والشراب فى قصور الحكام الذين لجأوا على أثر ذلك إلى الدخول فى حلبة القروض من الدول الأجنبية، فلجأوا للاستدانة منها، ووقعوا تحت براثن تدخلاتها وهى تحاول الحفاظ على مصالحها، بفرض توجيهاتها، مع استنادها للامتيازات الأجنبية التى تتمتع بها^(٣)، والتى أسفرت عن إنشاء ما عرف بالمحاكم المختلطة Tribunaux

(١) د. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، ص ٢٥ - ٢٦.

(٢) د. شفيق شحاته، الاتجاهات التشريعية، ص ٢٦ - ٢٧.

(٣) د. عبد الرزاق السنهورى: وجوب تنقيح القانون المدنى المصرى وعلى أى أساس يكون هذا التنقيح، بمناسبة العيد الخمسينى للمحاكم الأهلية، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، عدد خاص، مجموعة مقالات وأبحاث الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٩٢، ج ١، ص ٥١. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى فى البلاد العربية، الماضى والحاضر والمستقبل، مجلة القانون والاقتصاد، عدد خاص، مجموعة الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى، بمناسبة مرور أربعين عاما على صدور التقنين المدنى المصرى، ١٩٨٨، ص ٢٠٠ - ٢٠١. طارق البشرى: الوضع القانونى المعاصر، المرجع السابق، ص ١٦ وما بعدها. والحوار الإسلامى العلمانى، المرجع

Mixtes ١٨٧٥م، وبلغ عددها سبع عشرة محكمة، مثل الأجانب أغلب قضاتها، واعتمدت قانون نابليون شريعة تقضى بها فيما يرفع إليها من منازعات الأجانب أو التي يكون أحد طرفيها أجنبياً، ومثلت آنذاك متكاً قوياً للاستعمار الأوربي، واستمرت قائمة إلى أن تم الاتفاق على إلغاء الامتيازات الأجنبية في مؤتمر مونترال في الثامن من شهر مايو ١٩٣٧م، وانتهى أمرها من مصر في أكتوبر ١٩٤٩م^(١).

ثم نشأ القضاء الأهلي والمحاكم الأهلية ١٨٨٣م، والتي كانت تقنيناتها هي نفس تقنيات المحاكم المختلطة بعد تعريبها، فيما يتعلق بأحكام، المدنى والتجارى والبحرى والعقوبات والمرافعات، والإجراءات الجنائية، وقد ظهرت كفاءة هذه المحاكم لدرجة أدت إلى انحصار دور المحاكم الشرعية وقصره على مجال الأحوال الشخصية بالنظر لما كانت تعيشه مصر من فوضى تشريعية وقضائية فى الفترة السابقة على إنشائها^(٢)، وبذلك انقطعت الصلة فى الجملة بين الشريعة الإسلامية والقوانين المطبقة^(٣).

-
- السابق، ص ١٤ وما بعدها. د. صالح رمضان: الحياة الاجتماعية فى مصر فى عصر إسماعيل من ١٨٦٣ - ١٨٧٩، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٧، ص ٧٩ وما بعدها.
- (١) د. عبد الرزاق السنهورى: وجوب تنقيح القانون المدنى المصرى، المرجع السابق، ص ٥١ وما بعدها. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، المرجع السابق، ص ٢٠٠ - ٢٠١. د. حسن الأشمونى، محمد عبد الكريم: مرجع القضاء فى تشريعات الأحوال الشخصية للأجانب، الكتاب الأول، التشريع الفرنسى فى الأشخاص، دار النشر للجامعات المصرية، ١٩٥٠، ص ١ وما بعدها من المقدمة، ص ١ وما بعدها.
- (٢) عزيز خانكى: فوضى القضاء والتشريع فى مصر، المرجع السابق، ص ٤٦٩ وما بعدها.
- (٣) د. السنهورى: وجوب تنقيح القانون المدنى، المرجع السابق، ص ٥١ وما بعدها. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، المرجع السابق، ص ٢٠٠ - ٢٠١. طارق البشرى: الحوار الإسلامى العلمانى، ص ١٠ - ٢٠. والوضع القانونى المعاصر، المرجع السابق، ص ١٦. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، ص ٣٧. د. فتحى المرسفاوى: القانون المصرى فى العصر الحديث، ص ١٠٧ - ١٠٨. عزيز خانكى:

ثم وقعت مصر مرة أخرى تحت وطأة الاحتلال الإنجليزي عام ١٨٨٢م واستتبع ذلك سيطرة النفوذ الأجنبي على شئون البلاد بتوليهم للعديد من المناصب الهامة فيها، وزيادة عدد المدارس الأوربية، وزحفت الحياة الأوربية الغربية إلى المجتمع المصرى فى معظم المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وعلى أثر الرغبة فى اللحاق بالحضارة الغربية فى قفزتها الحضارية السريعة والمدهشة على أثر تخلصها من قيود السيطرة الدينية، ظهر اتجاه موطنه الأساسى مصر، وأنصاره من المسلمين مهمته التوفيق بين الأصالة متمثلة فى التراث الثقافى الدينى والمعاصرة متمثلة فى المدنية الغربية، وذلك بالتوسع فى تفسير الإسلام وتطويع قواعده مصادره لاستيعاب ما تمليه تطورات العصر وضرورات الحياة، وسمى هذا الاتجاه "حركة الإصلاح الدينى" ولكن، ومع تزايد عدد المتخرجين من المؤسسات التعليمية، ذات الطابع العلمانى، وسيطرة الاحتلال على معظم الدول العربية، وولع هذه الدول بنقله وتبنى أفكاره ونمط حضارته الغربية، واقتناع الشعوب بأن الإصلاح يكون بالفكر لا بالثورة، بالإضافة إلى هجرة أصحاب التيار العلمانى الشاميين إلى مصر بمساعدة الدول الأجنبية لهم، بغرض علمنة الفكر العربى باعتبار مصر حينذاك مركز الإشعاع الفكرى والحضارى فى العالم العربى، أدت هذه العوامل إلى ظهور ميل علمانى لدى "حركة الإصلاح الدينى" وخلق تيار إسلامى علمانى الملامح، خرج عن دوره فى التوفيق بين الأصالة والمعاصرة إلى الادعاء بأن الإسلام يتوافق مع ما تأتى به الحضارة الحديثة، ومحاولة إيجاد سند للآراء العلمانية التى يرغب هذا الاتجاه فى اقتباسها من الحضارة الغربية، وبفضل هذا الاتجاه بدأ اعتناق الأفكار العلمانية الغربية^(١).

فوضى القضاء والتشريع فى مصر، ص ٤٧٣. د. صالح رمضان: الحياة الاجتماعية فى =

مصر فى عصر إسماعيل، ص ١٠٣ وما بعدها. أحمد حسين: موسوعة تاريخ مصر،

مجلد ٣، ص ٩٨٨ وما بعدها. يحيى هاشم: حقيقة العلمانية، ص ٢٩٥ وما بعدها.

(١) زكريا فايد: العلمانية، المرجع السابق، ص ٩٧ - ١٠٢.

كما ظهرت مجموعة من المفكرين الذين تأثروا بالفكر الغربى وتحمسوا للدعوة له بدعوى الإصلاح باعتباره مثالا للتقدم والرقى . تطبيقا لمقولة ابن خلدون: "إن المغلوب مولع بتقليد الغالب" ومن أمثال هؤلاء، رفاعة الطهطاوى، كما ذكرنا، وتبعه على مبارك (١٨٢٣ - ١٨٩٣م)، ونجيب حداد (١٨٦٧ - ١٨٩٩م)، وجمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ - ١٨٩٧م)، ومحمد عبده (١٨٤٥ - ١٩٠٥م)، وقاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨م)، الذى نادى بتحرير المرأة وطالب بتعليمها وسفورها وخرجها فى كتابيه "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة"، وأحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣م)، الذى رأى أن المصريين يجب أن يطوروا أنفسهم بمساعدة الأوربيين .

وشغل المجتمع آنذاك بأفكار غربية وقضايا ثقافية وفكرية، كفكرة تحرير المرأة والقومية، التى تحمس لها وأعجب بها المفكرون والقواد القادمون من أوروبا، وتسربت المناهج الغربية العلمانية لمختلف نواحي المجتمع، كالتعليم والقانون، والكتابات المختلفة للكتاب .

كذلك قام من يدعو للعلمانية ويناصرها صراحة، من أمثال، طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣م)، وعلى عبد الرازق، وإسماعيل مظهر، وعبد القادر حمزة (١٨٨٨ - ١٩٤١م)، ومحمود عزمى (١٨٨٩ - ١٩٥٤م)^(١)، وانتهى الأمر بانتصار الاتجاه العلمانى ووصلت النهضة العربية إلى شبه العلمنة الكاملة التى ظهر صداها فى مصر بصدور دستور ١٩٢٣م نقلا عن الدستور البلجيكى^(٢) .

(١) زكريا فايد: العلمانية، ص ١٠٤ وما بعدها . د. يحيى هاشم: حقيقة العلمانية، ص ٢٩٦ وما بعدها . طارق البشرى: الحوار الإسلامى العلمانى، ص ٢٤ وما بعدها . د. فتحى المرفصاوى: القانون المصرى فى العصر الحديث، ص ٢١٥ وما بعدها . أحمد حسين: موسوعة تاريخ مصر، مجلد ٣، ص ٩٨٨ وما بعدها .

(٢) د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، تقنين الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ١٣. زكريا فايد: العلمانية، المرجع السابق، ص ٩٧ - ١٠٢ .

السودان :

وقعت تحت سيطرة الاحتلال الإنجليزي، وطبقت فيه إنجلترا القوانين الإنجليزية^(١) بعد إعادة فتحه عام ١٨٩٩م ولم يستثن من ذلك إلا مسائل الأحوال الشخصية التي خضعت لأحكام الشريعة الإسلامية أمام المحاكم الشرعية^(٢).

فقد ورد في مقدمة المذكرة التفسيرية لمشروع القانون المدني السوداني ١٩٧١م: "إن تاريخ السودان منذ أن احتله الاستعمار في عام ١٨٧٨م ظل يعكس إلى يومنا هذا في مجال القانون حقيقة مؤلمة، وهي أن القانون الذي يسيطر على مقومات هذا الشعب ويحكم علاقاته الخاصة، قد ظل طوال هذه الحقبة، وحتى بعد استقلال السودان، قانونا إنجليزيا متمثلا في تشريعات قليلة متفرقة أصلها إنجليزي استوردتها حكومة الإنجليز في السودان، وأعادت إصدارها منذ تاريخ احتلالها للبلاد في عام ١٨٩٨م، وهذه التشريعات في مجملها تكاد تكون منقولة بالحرف الواحد من التشريعات التي أصدرها البرلمان الإنجليزي عبر القرون مستمدا أحكامها من تاريخ الشعب البريطاني ومتجاوبا فيها مع واقع مجتمعه وبيئته".

(١) الجدير بالذكر أن مصدر القانون الإنجليزي هو القانون العام Comman Law وهو قانون غير مكتوب، ويعتمد أساسا على السوابق القضائية، فكان القاضي السوداني يلتزم فيما يفصل فيه من القضايا بالسوابق القضائية في إنجلترا. انظر: د. عبد الهادي العطافي: صور من طرق التعبير عن الإرادة في القانون الإنجليزي والتقنين المدني السوداني، مجلة القانون والاقتصاد، ع ١، س ٤٤، ١٩٧٤، ص ١٤ - ١٥.

(٢) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢٠١. وتطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، ص ١٠ - ١١. د. سليمان مرقس: مذكرة بشأن توحيد القانون المدني في الدول العربية، المرجع السابق، ص ٢٨. د. عبد الهادي العطافي: صور من طرق التعبير عن الإرادة في القانون الإنجليزي والتقنين المدني السوداني، المرجع السابق، ص ١٢، ١٤. د. محمد عبد الجواد: التنظيم القضائي في السودان في عهد الحكم الثنائي وبعد الاستقلال، ١٩٦٩، ص ٤ - ٧. وتشريعات البلاد العربية، المرجع السابق، ص ١٥، ١٨. وبحوث في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٣٣، وهامش ص ٣٩. وبحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، تقنين الشريعة، ص ٢٢. وبحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٩١، ص ٤٩.

ليبيا :

وقد وقعت في يد الاحتلال الإيطالي عام ١٩١١م، ولكنه لم يغير قانونها المدني، بالإضافة إلى ما يتعلق بمسائل الأحوال الشخصية للمسلمين، والتي خضعت لأحكام الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام مالك^(١).

تونس :

ووقعت تحت سيطرة الاحتلال الفرنسي، عام ١٨٨٣م ولذا طبق عليها القانون الفرنسي، فيما عدا ما يتعلق بمسائل الأحوال الشخصية للمسلمين، والتي ظلت خاضعة لأحكام الشريعة الإسلامية^(٢).

الجزائر :

ووقعت تحت سلطة الاستعمار الفرنسي عام ١٨٣٠م، حيث بدأ تطبيق القانون الفرنسي بها، باستثناء مسائل الأحوال الشخصية للمسلمين^(٣).

(١) د. عبد الرزاق السنهوري: القانون المدني العربي، بحث بمجلة القضاء العراقية، ونشرته مجلة القانون والاقتصاد، عدد خاص، ١٩٩٢، سابق الإشارة إليه، ج ١، ص ٤٨٩. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، المرجع السابق، ص ١٩٩. د. محمد عبد الجواد: تشريعات البلاد العربية، المرجع السابق، ص ١٣ - ١٤. وبحوث في الشريعة الإسلامية، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ١٤٩. وبحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، ص ٣٣، ص ٣٩. وبحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، تفنين الشريعة الإسلامية، ص ٢٢. د. الكوني على أعبودة: أساسيات القانون الوضعي الليبي، المدخل إلى القانون، (١) المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ص ٢٢١.

(٢) د. السنهوري: القانون المدني العربي، المرجع السابق، ص ٤٨٩. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، المرجع السابق، ص ١٩٩. د. محمد عبد الجواد: تشريعات البلاد العربية، المرجع السابق، ص ١٤. وبحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، المرجع السابق، ص ٣٣، ص ٣٩. وبحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ١٤.

(٣) د. عبد الرزاق السنهوري: القانون المدني العربي، المرجع السابق، ص ٤٨٩. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ١٩٩. وتطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، ص ١٠ - ١١. د. سليمان مرقس: مذكرة بشأن توحيد القانون المدني =

المغرب :

وقد وقعت تحت سلطتين من الاحتلال:

الاحتلال الفرنسي عام ١٩٠٤م، وطبق القانون الفرنسي في الجزء الخاضع له .

الاحتلال الأسباني، وطبق القانون الأسباني في الجزء الخاضع له، وذلك إلا ما تعلق بمجال الأحوال الشخصية للمسلمين، والتي صدرت بشأنها مدونة الأحوال الشخصية التي طبقت منذ أول يناير ١٩٥٨م^(١).

سوريا :

وقعت أيضا تحت سلطة الاحتلال الفرنسي، وظل العمل بها قائما بمجلة الأحكام العدلية فيما يتعلق بالمعاملات، وذلك باستثناء قانون الملكية، إذ أصدرت السلطة الفرنسية في عهد الانتداب "قانون الملكية" بالقرار ٣٣٣٩ في ١٢ من تشرين الثاني ١٩٣٠م، وطبقته في سوريا ولبنان إلى أن ألغى وأدمجت أحكامه في القانون المدني الجديد^(٢) بالإضافة إلى ما يتعلق بالأحوال الشخصية للمسلمين والتي خضعت لشريعتهم^(٣).

= العربى، المرجع السابق، ص ٢٩. د. محمد عبد الجواد: تشريعات البلاد العربية، ص ١٤. وبحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، المرجع السابق، ص ٣٣. وبحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، تقنين الشريعة، ص ٢٢. وبحوث فى الشريعة والقانون، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ١٤٩.

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ١٩٩. د. محمد عبد الجواد: تشريعات البلاد العربية، ص ١٤ - ١٥. وبحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، ص ٣٣. وبحوث فى الشريعة الإسلامية، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ١٤٩.

(٢) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، ص ٢٩٠.

(٣) د. عبد الرزاق السنهورى: القانون المدني العربى، المرجع السابق، ص ٤٨٢ - ٤٨٩. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، ص ٨٢، ٩٦، ٩٨. صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، ص ٢٩. د. محمد عبد الجواد: تشريعات البلاد العربية، ص ١٣ - ١٥. وبحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، ص ٣٩.

لبنان :

وقد وقعت تحت سلطة الاحتلال الفرنسي كذلك عام ١٩٢٠م وطبق فيها قانون الموجبات والعقود الذى وضع بمعرفة الاستعمار ١٩٣٤م^(١).

فلسطين:

وقعت تحت سلطة الاحتلال الإنجليزي ١٩٢٠م، وظلت مجلة الأحكام العدلية نافذة بها إلى جانب خضوع الأحوال الشخصية للمسلمين لحكم شريعتهم، كما طبقت فيها بعض القوانين الإنجليزية^(٢) والمعروف أن فلسطين وقعت ولا زالت فريسة حتى الآن للاحتلال الصهيونى.

الأردن :

وقعت تحت سيطرة الاحتلال الإنجليزي وطبقت فيها بعض قوانينه، إلى جانب مجلة الأحكام العدلية والأحوال الشخصية للمسلمين التى ظلت خاضعة لحكم الشريعة الإسلامية^(٣).

(١) السنهاورى: القانون المدنى العربى، ص ٤٨٢، ٤٨٩. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٠٠. وتطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٠ - ١١. سليمان مرقس: مذكرة بشأن توحيد القانون المدنى فى الدول العربية، ص ٣٠. د. محمد عبد الجواد: تشريعات البلاد العربية، ص ١٣، ١٦. وبحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، ص ٣٢، ٣٩.

(٢) السنهاورى: القانون المدنى العربى ٤٨٨ - ٤٨٩. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٠٠ - ٢٠١. صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، ص ٣٠٩.

(٣) السنهاورى: القانون المدنى العربى، ص ٤٨٨ - ٤٨٩. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٠٠ - ٢٠١. صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، ص ٣١٠. د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة والقانون، ص ٣٢. وتشريعات البلاد العربية، ص ١٤ - ١٥. الأسباب الموجبة للائحة القانون المدنى العراقى رقم ٤٠ لسنة ١٩٥٠، الحكومة العراقية، وزارة العدلية، ص ٣. مقدمة الطبعة الأولى للقانون المدنى الكويتى ٦٧ لسنة ١٩٨٠، بقلم سعادة سلمان الدعيج الصباح، ص ٩.

العراق :

وقعت تحت سيطرة الاحتلال الإنجليزي عام ١٩١٧م وظلت على تطبيق مجلة الأحكام العدلية بالإضافة إلى ما يخص الأحوال الشخصية للمسلمين، فإنه قد خضع لشريعتهم . كما طبقت بعض القوانين الإنجليزية أيضا^(١).

والخلاصة: أن الإستعمار قد تقاسم دول العالم الإسلامي فيما بينه، وخاصة على أثر الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨م) ولم ينج منه سوى دولتي المملكة العربية السعودية واليمن، ولذا ظللتا خاضعتين لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية دونما أثر للقوانين الأجنبية، بالإضافة إلى دول أخرى استمر فيها تطبيق الشريعة الإسلامية حتى الآن كأفغانستان^(٢).

(١) السنهوري: القانون المدني العربي، ص ٤٨٨ - ٤٨٩. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢٠١. سليمان مرقس: مذكرة بشأن مشروع توحيد القانون المدني في الدول العربية، ص ٣٦. صبحي المحمصاني: الأوضاع التشريعية، ص ٣٣٢ - ٣٣٣. د. محمد عبد الجواد: تشريعات البلاد العربية، ص ١٣ - ١٤. وبحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ١٤٩. الأسباب الموجبة للائحة القانون المدني العراقي رقم ٤٠ لسنة ١٩٥٠، ص ٢ - ٣.

(٢) د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٠ - ١٢. والشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢٠٠ - ٢٠١. د. محمد عبد الجواد: تشريعات البلاد العربية، ص ١٣ - ١٥. وبحوث في الشريعة والقانون، ص ٢٧، ص ٦٧ - ٦٨. وبحوث في الشريعة والقانون، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ١٤٩.

المبحث الثانى

أثر الشريعة الإسلامية فى بعض القوانين المعاصرة

تمهيد وتقسيم :

وقع العالم الإسلامى فريسة للاستعمار الأجنبى الذى اعتبره جزءا من ممتلكاته وأخضعه لسياسته سنوات عديدة كما رأينا. غير أن الدول الإسلامية لم تركز لهذا الاحتلال، فلم تفتأ تناضله وتقاومه، حتى تحررت منه، غير أنه لم يكن تحررا كاملا يشمل كافة الجوانب التى امتدت إليها هذه السلطة، وما زال العالم الإسلامى تعلق به آثار هذه السلطة، فما إن نزع هذا الاستعمار عن البلاد، حتى قامت بإعداد قوانين لها تنظم شئونها، غير أنها قد أبقت على الكثير من القوانين الأجنبية التى فرضها عليها المستعمر، بل وضعت العراقيل والصعوبات أمام عودة تطبيق الشريعة الإسلامية، وظل العالم الإسلامى يخضع لقوانين المستعمر الأجنبى حتى بعد نزوحه باستثناء مجال الأحوال الشخصية. وإن كانت بعض الدول فى العالم الإسلامى قد وضعت تقنيات للفقهاء الإسلامى أصدرت بعضها فعلا، بالإضافة إلى أن بعض الدول التى تمسكت بالقوانين الأجنبية، وظلت تدين لها بالولاء، لم تجد بدا أحيانا من اللجوء إلى الفقه الإسلامى لتستمد منه بعض أحكامه.

يضاف إلى ذلك، الدول المسلمة التى قدر لها أن تفلت من قبضة الاستعمار ومن ثم من قوانينه، فبقيت قوانينها نموذجا لتطبيق الشريعة الإسلامية، ومن ثم نوضح أثر الشريعة الإسلامية فى كل هذه الحالات فى بعض القوانين المعاصرة، كما أن الإسلام، سبق له أن انتشر فى العديد من دول العالم الأجنبى التى خضعت لسيادته، ومن ثم حكمتها شريعته، وحتى بعد انحسار سلطان الدولة الإسلامية ونزوحها عن الكثير من هذه الدول، ظلت الشريعة الإسلامية ذات أثر واضح فى قوانينها، إما لاعتياد الناس على قواعدها واستقرار معاملاتهم على أساسها، ومن ثم اعتبرت عرفا مثل أحد مصادر قوانين هذه البلاد، أو نظرا لمرونة ودقة قواعدها وصلاحياتها لكل

زمان ومكان، فاستعانت بها بعض هذه الدول الأجنبية فى وضع تشريعاتها، ومن ثم ظهر للشريعة الإسلامية أثر فى قوانين هذه الدول، ولتوضيح ذلك، نقسم هذا المبحث إلى المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: أثر الشريعة الإسلامية فى بعض القوانين المعاصرة للدول العربية.

المطلب الثانى: أثر الشريعة الإسلامية فى بعض القوانين المعاصرة للدول الأجنبية (دول الشرق الإسلامى والدول الأوروبية).

المطلب الأول

أثر الشريعة الإسلامية فى بعض القوانين المعاصرة للدول العربية

أنظمة (١) المملكة العربية السعودية :

ذكرنا من قبل، أن المملكة العربية السعودية موطن الوحي، وأنه كان يسودها قديما أعراف وتقاليد، أثر فيها الإسلام بما سبق أن شرحناه من

(١) تستعمل المملكة العربية السعودية كلمة نظام بدلا من كلمة قانون المتداولة، للدلالة على نفس المعنى. وذلك لسببين: أولا: أن كلمة قانون Kanon يونانية الأصل وتعنى العصا المستقيمة وتستخدم مجازا فى معنى القاعدة والقنوة والمبدأ، ومنها انتقلت إلى اللاتينية Canon ثم إلى اللغة الفرنسية، أى أنها ليست كلمة عربية الأصل. ثانيا: أن القوانين الوضعية الأجنبية هى التى استبعدت الشريعة الإسلامية من التطبيق فى البلاد الإسلامية وحلت محلها، إما بتقليد الدول الإسلامية للمستعمر أو بفرضه هو قوانينه على مستعمراته. هذا وقد استعملت كلمة قانون فى التراث الإسلامى، للدلالة على الأوامر الصادرة من ولى الأمر لتنظيم الأمور الدنيوية فكانت تطلق منذ القرن السابع الهجرى على القواعد التى يلتزمها العاملون فى تسيير أمور الدواوين تمييزا لها عن الأحكام الشرعية، ومن أمثلة ذلك مما ورد فى التراث الإسلامى، ما جاء فى كتاب "الأحكام السلطانية والولايات الدينية"، لأبى الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى الماوردى، ص ٣٨: "فإن كان هذا الحد من حقوق الله... فالأمير أحق باستيفائه من الحاكم لدخوله فى قوانين السياسة". و ص ٤٠: "فهذه سبع قواعد فى قوانين الشرع يحفظ بها حقوق الإمامة وأحكام الأمة". وما ورد فى =

مبادئ وأحكام كانت أساسا للنظم القانونية الإسلامية الحالية بصفة عامة، وتعد أنظمة المملكة العربية السعودية نموذجا واضحا لما أضافه الإسلام من أثر فى النظم القانونية، إذ تعد نموذجا للتطبيق الكامل للشريعة الإسلامية، لا سيما وأنها لم تقع تحت وطأة الاحتلال باعتبارها آنذاك غير ذات قيمة بالنسبة له لاتساع صحاريها، ومن ثم لم تنفذ إليها القوانين الأجنبية وظلت خاضعة لأحكام الشريعة الإسلامية.

- مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن محمد بن خلدون، ص ٢٤٣ فى حديثه عن ديوان الأعمال والجبايات: "وهى القيام على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة فى الدخل والخرج، وإحصاء العساكر وتقدير أرزاقهم وصرف أعطياتهم والرجوع فى ذلك إلى القوانين التى يرتبها قومة تلك الأعمال" انظر: د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية، ص ١٦٣ - ١٦٤. د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعى فى المملكة العربية السعودية، ص ١١ - ١٤. د. ثروت أنيس الأسيوطى: مبادئ القانون (١) القانون، دار النهضة العربية، ١٩٧٤، ص ٣.

كذلك وقفت المملكة العربية السعودية موقفا مضادا لما يعرف بالتقنين، (وهو جمع القواعد الخاصة بفرع من فروع القانون - بعد تبويبها وترتيبها وإزالة ما قد يكون بينها من تناقض وفيها من غموض - فى مدونة واحدة، ثم إصدارها فى شكل قانون تفرضه السدولة عن طريق الهيئة التى تملك سلطة التشريع فيها) باعتباره من آثار القوانين الغربية التى لم تجد لها مكانا فى المملكة السعودية حتى الآن، ولذا، ظلت فكرة التقنين فترة طويلة مستبعدة عن مجال العمل بالفقه الإسلامى، غير أنه بعد ذلك، بدأت المملكة العربية السعودية، تأخذ بفكرة التقنين فى كثير من المواضع، بل شملت جميع أوجه نشاط الدولة، يضاف إلى ذلك، أن أحد القضاة، وهو القاضى أحمد القارى المكي المتوفى ١٣٥٩هـ قد قام بتقنين أحكام الفقه الإسلامى فى المملكة العربية السعودية فى مجلة عرفت "بمجلة الأحكام الشرعية على المذهب الحنبلى" صاغ بها موضوعات المعاملات ومسائل القضاء، واشتملت على ألفين وثلاثمائة واثنين وعشرين مادة فى مقدمة واحد وعشرين كتابا، فى شكل يماثل القوانين الحديثة، وذلك عام ١٣٤٧هـ، ١٩٢٧م، سار فى وضعها على هدى "مجلة الأحكام العدلية"، وقد طبعت ونشرت فى المملكة العربية السعودية عام (١٤٠١هـ، ١٩٨١م). انظر: د. محمد زكى عبد البر: تقنين الفقه الإسلامى (المبدأ والمنهج والتطبيق)، إدارة إحياء التراث الإسلامى بدولة قطر، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص ٢١، ص ٦١ - ٦٢. د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، تقنين الشريعة الإسلامية، ص ٤٣. مناع القطان: تاريخ التشريع الإسلامى، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٩، ص ٤٢١.

وباعتبارها كانت تخضع للخلافة العثمانية، فقد طبقت فيها القوانين التى تصدرها الخلافة طبقاً للشرعية الإسلامية، حتى استقل أحد أجزائها (نجد) عام ١٨٠٣م، ١٢١٨هـ، وزال أثر التشريعات والقوانين العثمانية بالنسبة له^(١).

أما الحجاز، فقد ظل خاضعاً لقوانين الخلافة العثمانية الصادرة طبقاً للشرعية الإسلامية حتى بدأت الخلافة العثمانية فى إصدار القوانين الوضعية المنقولة عن القوانين الأوروبية، فأعلن الملك حسين استقلاله "الحجاز" عن الخلافة العثمانية ١٣٣٤هـ^(٢). وقد انتهت فترة حكم الملك حسين وولده على الحجاز باستيلاء السلطان عبد العزيز سلطان نجد على الحجاز عام ١٩٢٤م، وأصبح ملكاً على كل من الحجاز ونجد (المملكة النجدية الحجازية)، وفى ١٧ جمادى الأول ١٣٥١هـ صدر أمر ملكى بتحويل مملكة الحجاز ونجد وملحقاتها إلى اسم المملكة العربية السعودية^(٣).

وبناء على طلب الملك عبد العزيز، عقد مؤتمر العلماء فى فبراير ١٩٢٧م، شعبان ١٣٤٥هـ، للنظر فى أمر القوانين العثمانية السائدة فى المملكة، فأصدر هذا المؤتمر فتوى جاء فيها "أما القوانين فإن كان موجوداً منها شئ فى الحجاز فيزول فوراً ولا يحكم إلا بالشرع المطهر"^(٤)، أى

(١) السنهاوى: القانون المدنى العربى، المرجع السابق، ص ٤٨٨ - ٤٨٩. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٠٠ - ٢١٣. وتطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية، ص ١١ - ١٢. د. عبد المنعم جيرة: نظام القضاء فى المملكة، المرجع السابق، ص ٣١. د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعى فى المملكة العربية السعودية، ص ٣٩ - ٤٠. د. محمد عبد الله الشلتاوى: التطبيق العملى لأحكام الجريمة والعقوبة فى الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة، ١٩٩٢، ص ٣٧٦.

(٢) د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعى، المرجع السابق، ص ٤٠ - ٤١/د. عبد المنعم جيرة: نظام القضاء فى المملكة العربية السعودية، ص ٣١.

(٣) د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعى، ص ٥٠. صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، ص ٣٤٤. د. عبد المنعم جيرة: نظام القضاء، المرجع السابق، ص ٣١ - ٣٢.

(٤) د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعى، ص ٤٣. د. عبد المنعم جيرة: نظام القضاء، ص ٣٢.

إسقاط ما يتعارض منها مع مبادئ الشريعة الإسلامية، لأن الملك عبد العزيز قد أعقب هذا المؤتمر بإصدار إرادة سنية في السابع والعشرين من ذي الحجة ١٣٤٥ هـ جاء بها: "إن أحكام القانون العثماني ما زالت جارية إلى الآن، لأننا لم نصدر إرادتنا بإلغائها ووضع حكم جديد مكانها، ولذا نوافق على اقتراحكم بشأن استمرار أحكام ذلك القانون"^(١).

أى اعتمدت المملكة، القوانين العثمانية التى صدرت طبقا للشريعة الإسلامية، كما اعتمدت قوانين أخرى للخلافة العثمانية، منقولة عن القوانين الأوربية، لكنها لا تخرج على القواعد العامة فى الفقه الإسلامى كنظام المجلس التجارى ١٣٤٥ هـ^(٢). وكنظام العمل والعمال، ١٣٦٦ هـ وهو أيضا لا يخرج على القواعد العامة فى الفقه الإسلامى^(٣). وقد بدأت وظلت الشريعة الإسلامية فى المملكة العربية السعودية هى المصدر الوحيد للأحكام فى جميع القضايا، لأنها مصدر جميع القوانين المختلفة.

ومن أمثلة تلك القوانين: نظام تركيز مسئوليات القضاء الشرعى ١٣٧٢ هـ، والذي يحدد اختصاصات القضاة بجميع درجاتهم وموظفى المحاكم^(٤)، وقد نصت المادة (٥٢) منه على أن: "النظر فى جميع القضايا والمخاصصات والمعاملات وفق أحكام الشريعة الإسلامية".^(٥) والمادة (١٧٩) منه على أن: "إصدار الصكوك المتعلقة بالإقرارات والعقود وتنظيمها تنظيما شرعيا وفق مذهب الإمام أحمد إلا ما نصت عليه التعليمات والأوامر..."^(٥).

(١) ذكره، د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعى، المرجع السابق، ص ٤٤. د. عبد المنعم جيرة: نظام القضاء، المرجع السابق، ص ٣٢ - ٣٣.

(٢) د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعى، ص ٦٧ - ٦٨، ص ١٧٩ وما بعدها.

(٣) د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعى، ص ١٨٩ وما بعدها. على سالم: القضاء والتشريع فى المملكة العربية السعودية، بحث بمجلة مصر المعاصرة، س ٥٠، ع ٢٩٨، أكتوبر ١٩٥٩، ص ٣٥ - ٣٦.

(٤) د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعى، ص ١٤٢. د. عبد المنعم جيرة: نظام القضاء، المرجع السابق، ص ٣٤.

(٥) على سالم: القضاء والتشريع، المرجع السابق، ص ٢٨.

نظام كتاب العدل^(١) ١٣٦٤هـ وتتصص المادة (١٩) منه بصدد اشتراط حجية الأوراق التي ينظمها كاتب العدل: "أن يكون جميع ما ذكر من عموم الأوراق وما عطف عليها موافقا للوجه الشرعى طبق المعتمد فى مذهب الإمام أحمد"^(٢).

كما أصدر الملك عبد العزيز عدة أنظمة فى المملكة تقضى كلها باعتماد الشريعة الإسلامية مصدرا وحيدا للتشريع واستبعاد ما عداها، ومن هذه الأنظمة:

أمر سلطانى فى ١٢ جمادى الأولى ١٣٤٣هـ بأن الأمر فى البلاد المقدسة شورى بين المسلمين وأن مصدر التشريع والأحكام لا يكون إلا من الكتاب والسنة والفقه، جاء فيه: "إن مصدر التشريع والأحكام لا يكون إلا من كتاب الله، ومما جاء عن رسوله (ص)، أو ما أقره علماء الإسلام الأعلام بطريق القياس، أو أجمعوا عليه مما ليس فى كتاب ولا سنة، فلا يحل فى هذه الديار غير ما أحله الله، ولا يحرم فيها غير ما حرمه الله"^(٣).

بلاغ عام بتاريخ ٢٨ ذى الحجة ١٣٤٣هـ، بأن الشريعة الإسلامية هى القانون العام، وأئمة المذاهب الأربعة هم القدوة، جاء فيه: "أن الشريعة الإسلامية هى القانون العام الذى يجرى العمل على وفقه فى البلاد المقدسة، وأن السلف الصالح وأئمة المذاهب الأربعة قدوتنا فى السير على الطريق القويم، وسيكون العلماء المحققون من جميع الأمصار هم المرجع لكل المسائل التى تحتاج إلى تمحيص ونظر ثاقب"^(٤).

(١) نظام كتاب العدل يقارب ما يعرف فى التشريع المصرى بنظام الشهر والتوثيق. على سالم: القضاء والتشريع فى المملكة السعودية، المرجع السابق، ص ٢١.

(٢) على سالم: نظام القضاء والتشريع، المرجع السابق، ص ٢٨. والجدير بالذكر، أن الحكم حسب المعتمد فى مذهب الإمام أحمد ليس التزاما مطلقا، فللقاضى أن يستند فى حكمه إلى غيره من المذاهب إذا رأى أنه الأصلح للقضية المعروضة.

(٣) أشار إليه، د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعى، المرجع السابق، ص ٤٥، ص ٧٦.

(٤) أشار إليه، د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعى، المرجع السابق، ص ٤٦، ص ٧٦ -

بلاغ عن مستقبل الحجاز ١٣٤٤هـ، الحكم للشرعية الإسلامية، وقد جاء في هذا البلاغ تعداد للأسس التي يجب أن يقوم عليها نظام الحكم ومنها: "يجب أن يكون السلطان الأول والمرجع للناس كافة الشريعة الإسلامية المطهرة"^(١).

- التعليمات الأساسية للمملكة الحجازية في ٢٠ صفر ١٣٤٥هـ. وتعد هذه التعليمات الدستور الذي وضعه "الملك عبد العزيز" يبين سياسته العامة في حكم المملكة، وهي جعل الشريعة الإسلامية أساسا للحكم، فتتص المادة الثانية من هذه التعليمات الأساسية على أن: "الدولة العربية الحجازية دولة ملكية شورية إسلامية ١٠٠٠".

كما تتص المادة الخامسة على أن: "تكون جميع إدارة المملكة الحجازية بيد صاحب الجلالة الملك عبد العزيز، وجلالته مقيّد بأحكام الشرع الشريف"، والمادة السادسة على: "الأحكام تكون دواما في المملكة الحجازية منطبقة على كتاب الله وسنة رسوله (ص) وما كان عليه الصحابة والسلف الصالح"، أي اجتهد الفقهاء من الصحابة والتابعين ومؤسسي المذاهب الفقهية بصفة عامة^(٢).

قانون تحريم الربا والفائدة: الذي عليه العمل في المملكة السعودية أن كل ربا مهما كانت صورته حرام شرعا ولهذا فإن الفائدة على القروض محرمة، ولا يجوز مطالبة المدين بها قضاء، والتحريم يسرى على الفائدة ولو أخفيت تحت ستار ألفاظ أخرى كالعمولة أو مقابل الخدمات^(٣).

(١) أشار إليه د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعي، المرجع السابق، ص ٤٦، ص ٧٧.

(٢) د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعي، المرجع السابق، ص ٤٦، ص ٧٨ - ٨٠، ص ٨٩ وما بعدها.

(٣) على سالم: القضاء والتشريع، المرجع السابق، ص ٢٩ - ٣٠.

بيوع الغرر: وبيوع الغرر "المخاطرة" منهي عنها كذلك^(١).

طرق الإثبات: طرق الإثبات في المملكة العربية السعودية، البيئة على المدعى واليمين على من أنكر، فإذا أنكر المدعى عليه الكتابة العرفية أمام المحاكم السعودية فإن المدعى يجب عليه أن يثبت دعواه بالبيئة^(٢).

وتوالى الأنظمة التي صدرت في المملكة العربية السعودية بعد ذلك في كافة المجالات، وكلها تجعل الشريعة الإسلامية مصدرها الوحيد.

هذا، وقد أصدر "الملك فهد بن عبد العزيز" أمراً ملكياً بالنظام الأساسي للحكم، في السابع والعشرين من الشهر الثامن ١٤١٢هـ، يواصل نفس النهج، فقد نصت المادة السابعة منه على أن: "يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله تعالى وسنة رسوله، وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة".

وفي المادة الثامنة منه: "يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية على أساس العدل والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية".

وفي المادة (١٧) منه: "الملكية ورأس المال والعمل مقومات أساسية في الكيان الاقتصادي والاجتماعي وهي حقوق خاصة تؤدي وظيفة اجتماعية وفق الشريعة الإسلامية".

وفي المادة (٤٦): "القضاء سلطة مستقلة ولا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية".

وفي المادة (٤٨): "تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية وفقاً لما دل عليه الكتاب والسنة وما يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة".

(١) على سالم: القضاء والتشريع، ص ٣٠.

(٢) على سالم: القضاء والتشريع، ص ٣٠.

وفى المادة (٥٥): "يقوم الملك بسياسة الأمة سياسة شرعية طبقاً لأحكام الإسلام ويشرف على تطبيق الشريعة الإسلامية".

وفى المادة (٥٧): "أ ب . يعتبر نواب رئيس مجلس الوزراء والوزراء مسئولين بالتضامن أمام الملك عن تطبيق الشريعة الإسلامية والأنظمة والسياسة العامة للدولة".

وفى المادة (٦٧): "تختص السلطة التنظيمية بوضع الأنظمة واللوائح فيما يحقق المصلحة أو يرفع المفسدة فى شئون الدولة وفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية وتمارس اختصاصاتها وفقاً لهذا النظام".

كما أصدر "الملك فهد بن عبد العزيز" أمراً ملكياً بنظام مجلس الشورى فى ٢٧/٨/١٤١٢هـ، نصت المادة الثانية منه على أن: "يقوم مجلس الشورى على الاعتصام بحبل الله والالتزام بمصادر التشريع الإسلامى^(١)".

وبذلك تلتزم كل السلطات الحاكمة فى المملكة العربية السعودية، بتطبيق الشريعة الإسلامية.

والخلاصة، أن الشريعة الإسلامية بدأت وظلت تحكم جميع نواحي الحياة فى المملكة العربية السعودية، ومصدراً لجميع الأنظمة التى تصدرها سواء فيما يتعلق بالأنظمة الخاصة بالمعاملات المدنية والتجارية، أو التشريعات الجنائية ومن باب أولى مسائل الأحوال الشخصية، سواء باستمداد هذه الأنظمة مباشرة من أحكام وقواعد الشريعة الإسلامية، أو من مصادر أخرى لا تخرج على أحكام وقواعد الشريعة الإسلامية.

قوانين الجمهورية العربية اليمنية:

اليمن دولة إسلامية منذ ظهور الإسلام، ولم تقع اليمن تحت سلطة الاستعمار الأجنبى الذى رأى أن احتلالها غير ذات فائدة بالنسبة له لاتساع

(١) مجلة الوثيقة، ملف خاص عن أنظمة الحكم والمناطق والشورى، شعبان ١٤١٢هـ.

صحاريها ومن ثم ظلت بعيدة عن غزو القوانين الأجنبية، وظلت الشريعة الإسلامية هي القانون الوحيد الذى تسير عليه اليمن فى القديم والحديث^(١).

وقد حرصت كافة المواثيق والدساتير اليمنية على تأكيد الهوية الإسلامية لليمن واتباعها لمبادئ الدين الإسلامى وأحكامه، وفى اتفاقية دعان - قرية فى اليمن - بين الأتراك والإمام يحيى، كان من أهم آثارها، تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية بدلا من القانون التركى، وفى النص (١٣) من نصوص الاتفاقية، "تؤخذ التكاليف الأميرية بحسب الشرع"^(٢).

واستبدل بالقانون التركى الذى كان معمولا به الشريعة الإسلامية. وفى ميثاق ١٩٤٨ فى اليمن، نص فى أكثر من مادة على وجوب الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية.

وفى دستور ١٩٦٣ اليمنى المؤقت، أكد التمسك التام بالدين الإسلامى وأحكام شريعته، فنص فى مقدمته، على أن: "من أهم أهداف الثورة بناء مجتمع تظله شريعة الإسلام"، أى أن جميع القوانين يجب أن تستند فى مصدرها إلى الشريعة الإسلامية بمصادرها المعروفة، ومن ثم يقع التزام على عاتق المشرع بأن يرجع إلى أحكام الشريعة الإسلامية عند سن القوانين، ويكون القانون غير دستورى إذا ثبتت مخالفته لأحكامها، ويمكن الطعن فى دستوريته أمام المحكمة الدستورية العليا، كما يقع التزام آخر على عاتق القاضى هو التزامه عند تطبيق القانون بتفسيره على ضوء

(١) السنهاورى: القانون المدنى العربى، ص ٤٨٨. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٠٠، ٢١٣. وتطبيق الشريعة، ص ١١ - ١٢. صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، ص ٣٨٢ - ٣٨٣، ص ٤٦٤. د. مخد عبد الجواد: تشريعات البلاد العربية، ص ١٣. د. مطهر محمد إسماعيل العزى: التطور الدستورى فى الجمهورية العربية اليمنية، رسالة دكتوراه، ١٩٨٣، ص ١٨٧. د. سليمان مرقس: مذكرة بشأن توحيد القانون المدنى العربى، ص ٢٧.

(٢) د. مطهر إسماعيل: التطور الدستورى، المرجع السابق، ص ٣٢.

مبادئ الشريعة الإسلامية والاستهداء بشروح فقهاء المسلمين لهذه المبادئ^(١).

ونصت المادة (١٥٢) من الدستور الدائم ١٩٧٠م على أن: "يجب تقنين أحكام الشريعة الإسلامية المتعلقة بالمعاملات بما لا يخالف نصا ولا إجماعا، ويعين القانون هيئة شرعية تتولى ذلك". فصدر القانون رقم (٧) لسنة ١٩٧٥، بإنشاء الهيئة العلمية لتقنين أحكام الشريعة الإسلامية، فنصت المادة الأولى منه على أن: "تتشأ هيئة شرعية تسمى الهيئة العلمية لتقنين الشريعة الإسلامية". ونصت المادة الثانية منه على أن: "تتولى الهيئة تقنين أحكام الشريعة الإسلامية المتعلقة بالمعاملات وفق الأسس الآتية:

أولا: يجب ألا يخالف ما تقره الهيئة ما ورد عليه نص من كتاب أو سنة أو وقع عليه إجماع.

ثانيا: تعمل اللجنة على الاستمداد من مجموعة المذاهب الاجتهادية والأخذ بأقوى ما فى كل منها والاعتماد على أصول الفقه الإسلامى المجرد وقواعده العامة فى معالجة الأوضاع الفقهية المستجدة".

وبناء على ذلك صدر بها القرارات والقوانين الآتية:

فيما يتعلق بالأحوال الشخصية :

قرار مجلس القيادة بالقانون رقم (٣) لسنة ١٩٧٨ بإصدار قانون الأسرة. قرار مجلس القيادة بالقانون رقم (١٢٧) لسنة ١٩٧٦، بشأن تيسير الزواج. قرار مجلس القيادة رقم (٢٤) لسنة ١٩٧٦ بشأن المواريث الشرعية. قرار مجلس القيادة بالقانون رقم (٤٢) لسنة ١٩٧٦ فى شأن الوصية.

(١) د. مطهر إسماعيل: التطور الدستورى، المرجع السابق، ص ٢٨٩ - ٢٩٠. د. محمد رفعت عبد الوهاب، د. عاصم أحمد عجيبة، د. مطهر إسماعيل: القانون الدستورى، مع دراسة للنظام الدستورى اليمنى، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص ٢٣٨.

فيما يتعلق بالقانون المدني :

صدر أولا الكتابان الأول والثاني من القانون المدني رقم (١٠)،
(١١) لسنة ١٩٧٩. ثم صدر القرار الجمهوري بالقانون رقم (١٩) لسنة
١٩٩٢ بإصدار القانون المدني الحالي ويشمل (ألف وثلاثمائة وتسع
وتسعين مادة)، مقسمة إلى أربعة كتب مقسم كل منها إلى أقسام .

الكتاب الأول: يتناول الأحكام العامة في المعاملات، (مواد ١ -
١٣٩).

الكتاب الثاني: خصص للحق والالتزام به، (مصادره - آثاره -
انتقاله - انقضاؤه)، (مواد ١٤٠ - ٤٥٧).

الكتاب الثالث: خصص للعقود المسماة، (مواد ٤٥٨ - ١١٦٠).

الكتاب الرابع: يختص بالملكية وما يتفرع عنها^(١)، (مواد ١١٦١ -
١٣٩٩).

وهو قانون مستمد من أحكام الشريعة الإسلامية كما نصت على ذلك
المادة الأولى منه: "يسرى هذا القانون المأخوذ من أحكام الشريعة الإسلامية
على جميع المعاملات والمسائل التي تتناولها نصوصه لفظا ومعنى، فإذا لم
يوجد نص في هذا القانون يمكن تطبيقه يرجع إلى مبادئ الشريعة
الإسلامية المأخوذ منها هذا القانون .".

**ومن مظاهر أثر الشريعة الإسلامية فيه، الموضوعات التي تناولها
ونظمها طبقا لأحكام هذه الشريعة، ومنها:**

حوالة الدين "الحوالة بالمال" كطريقة من طرق انتقال الحق المتعلق
بالذمة ونصت عليها المادة (٤٠٢) منه .

(١) القانون المدني اليمني، الصادر بالقرار الجمهوري، رقم (١٩) لسنة ١٩٩٢، وزارة الشؤون
القانونية .

- مضى المدة ومرور الزمن كطريقة من طرق انقضاء الحق،
ونصت عليه المواد (٤٤٩ - ٤٥٧) منه.
- عقد البيع كله كأحد العقود التي تقع على الملكية، ونصت عليه
المواد (٣٥٨ - ٥٩١) منه.
- عقد السلم كأحد العقود التي تقع على الملكية، ونصت عليه المواد
(٥٩٢ - ٥٩٩) منه.
- القرض كأحد العقود التي تقع على الملكية، ونصت عليه المواد
(٦١٢ - ٦٢٤) منه.
- إيجار الأراضي الزراعية كأحد العقود التي ترد على المنفعة
ونصت عليه المواد (٧٦٢ - ٧٦٦) منه.
- المغارسة والمزارعة والمساقاة كأحد العقود التي ترد على المنفعة
ونصت عليها المواد (٧٦٧ - ٧٧٨) منه.
- إيجار الوقف كأحد العقود التي ترد على المنفعة ونصت عليه المواد
(٧٧٩ - ٧٨٦) منه.
- عقد المضاربة كأحد العقود التي ترد على العمل ونصت عليه
المواد (٨٤٨ - ٨٨٠) منه.
- إحياء الأرض الموات والمباحة والتجبر كأحد أسباب كسب الملكية
ونصت عليه المواد (١٢٤٩ - ١٢٦١) منه.
- اللقطة كأحد أسباب كسب الملكية تدخل ضمن الاستيلاء على منقول
لا مالك له، ونصت عليها المواد (١٢٣٨ - ١٢٤٨) منه.
- الشفعة كأحد أسباب كسب الملكية أيضاً، ونصت عليها المواد
(١٢٦٢ - ١٣١٩) منه.

ومن القوانين الأخرى التى أصدرتها الجمهورية اليمنية مستمدة من أحكام الشريعة الإسلامية إعمالا للدستور اليمنى أو التى لا تتعارض مع تلك الأحكام:

- القانون رقم (٣٩) لسنة ١٩٧٦ الخاص بالقانون التجارى اليمنى .
 - قرار مجلس القيادة بالقانون رقم (٩٠) لسنة ١٩٧٦ بشأن قانون الإثبات الشرعى .
 - قرار مجلس القيادة بالقانون رقم (٣٩) لسنة ١٩٧٧ بإنشاء وتنظيم النيابة العامة .
 - القانون رقم (٥) لسنة ١٩٧٩ الخاص بقانون الإجراءات الجزائية .
 - القانون رقم (٢٨) لسنة ١٩٧٩ الخاص بقانون السلطة القضائية .
 - القانون رقم (١٥) لسنة ١٩٨٠ الخاص بقانون الأحكام العامة للمخالفات .
 - القانون رقم (٤٢) لسنة ١٩٨١ الخاص بقانون المرافعات^(١) .
- القانون المصرى :**

ونوضح أثر الشريعة الإسلامية فيه، كما يلى:

فى مجال الأحوال الشخصية :

: وتشمل الأحوال الشخصية ما يتعلق بمسائل نظام الأسرة، كالزواج وما يتعلق به كالمهر والنفقة وغيرها، والطلاق وما يتعلق به كالعدة والنسب والنفقة ومسائل الأهلية، والولاية على المال، والوصاية، والقوامة، والحجر، والمفقود، والغائب، وكذلك مسائل المواريث والوصايا والوقت . والأصل فى مسائل الأحوال الشخصية، أنها تخضع بطبيعتها لقانون ديانة الفرد،

(١) د . محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، تقنين الشريعة، ص ٢٤ - ٢٥ . د . مطهر محمد إسماعيل: التطور الدستورى فى الجمهورية اليمنية، ص ٢٩٠ - ٢٩١ .

لصلتها الوثيقة بالدين، غير أن المشرع المصرى قد اختص بعضاً منها بتشريعات مدنية موحدة، تطبق على كل الوطنيين بصرف النظر عن ديانتهم مستمدة من أحكام الشريعة الإسلامية، وهى:

مسائل الأهلية والولاية على المال والوصاية والقوامة والحجر والإذن بالإدارة والغيبة، وينظمها القانون رقم (١١٩) لسنة ١٩٥٢ طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، والمواد (٤٤ - ٤٨) من المجموعة المدنية.

المسائل المتعلقة بالفقد وأثره "أى أحكام المفقود" وتتص المادة (٣٢) من القانون المدنى المصرى على أن: "يسرى فى شأن المفقود والغائب الأحكام المقررة فى قوانين خاصة، فإن لم توجد فأحكام الشريعة الإسلامية"، أى تخضع أحكام المفقود لقواعد القانون رقم (٢٥) لسنة ١٩٢٩ مكملة بقواعد الشريعة الإسلامية.

مسائل الموارىث والوصايا والوقف. وينظم الميراث بالقانون رقم (٧٧) لسنة ١٩٤٣ طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، وهو ما نصت عليه المادة (٨٧٥) من القانون المدنى: "تعيين الورثة وتحديد أنصبتهم فى الإرث وانتقال أموال التركة إليهم تسرى فى شأنها أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الصادرة فى شأنها".

كما ينظم الوصية، القانون رقم (٧١) لسنة ١٩٤٦ طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، وهو ما نصت عليه المادة (٩١٥) من القانون المدنى "تسرى على الوصية أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الصادرة فى شأنها".

كذلك ينظم الوقف بالقانون رقم (٤٨) لسنة ١٩٤٦، المعدل بالقانون رقم (٨٠) لسنة ١٩٥٢ طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، ويسرى على جميع المصريين بغض النظر عن ديانتهم.

أما ما خلا ذلك من مسائل الأحوال الشخصية، كالزواج وما يتعلق به، والطلاق وما يتعلق به، فهى تخضع لقانون الديانة، أى بالنسبة للمسلمين تخضع لأحكام الشريعة الإسلامية، وكذلك بالنسبة لغير المسلمين بشروط

معينة سيأتى الحديث عنها فى الفصل الثانى، وينظمها القوانين (٢٥) لسنة ١٩٢٠ المعدل بالقانون رقم (١٠٠) لسنة ١٩٨٥، والمرسوم بقانون (٢٥) لسنة ١٩٢٩ والمعدل بالقانون رقم (١٠٠) لسنة ١٩٨٥^(١)، وذلك طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، ويغلب عليها فقه المذهب الحنفى. ثم صدر قانون جديد لتنظيم بعض أوضاع وإجراءات التقاضى فى مسائل الأحوال الشخصية الصادر بالقانون رقم (١) لسنة ٢٠٠٠، ويضم هذا القانون (٨١) مادة تنظمها خمسة أبواب بالإضافة إلى مواد الإصدار وهى ست مواد، وهو كالتالى:

الباب الأول: أحكام عامة (مواد ١ - ٨) منه.

الباب الثانى: اختصاص المحاكم بمسائل الأحوال الشخصية (مواد ٩ - ١٥) منه.

الباب الثالث: رفع الدعوى ونظرها (مواد ١٦ - ٥٢) منه.

الباب الرابع: القرارات والأحكام والطعن عليها (مواد ٥٣ - ٦٥) منه.

الباب الخامس: فى تنفيذ الأحكام والقرارات (مواد ٥٣ - ٦٥) منه^(٢).

وقد نصت المادة الثالثة من مواد إصداره على أن: "تصدر الأحكام طبقاً لقوانين الأحوال الشخصية والوقف المعمول بها، ويعمل فيما لم يرد بشأنه نص فى تلك القوانين بأرجح الأقوال من مذهب الإمام أبى حنيفة".

(١) د. جميل الشراكوى: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، الكتاب الأول، "الزواج"، دار النهضة العربية، ١٩٧٦، ص ٤ وما بعدها. د. توفيق حسن فرج: أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين، مؤسسة الثقافة الجامعية، د. ت. ص ٢٦ وما بعدها. د. على حسين نجيد: أحكام الأسرة فى شرائع المصريين غير المسلمين، دار الفكر العربى، ١٩٨٨، ص ٩ وما بعدها. د. محمد عبد الجواد: تشريعات البلاد العربية، المرجع السابق، ص ١٥. وبحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، تقنين الشريعة، ص ٢٣.

(٢) قانون تنظيم بعض أوضاع وإجراءات التقاضى فى مسائل الأحوال الشخصية الصادر بالقانون رقم (١) لسنة ٢٠٠٠.

كما جاء فى تقرير لجنة الشؤون الدستورية والتشريعية عن هذا القانون: أنه قد أسبغت عليه صفات من مناقشات ٠٠٠ ومجمع البحوث الإسلامية، ومشیخة الأزهر، جعلته متوافقا مع أحكام الدستور ومصدره الرئيسى وهو مبادئ الشريعة الإسلامية.

وقد تضمن هذا القانون النص على أمور مهمة فيما يخص الأحوال الشخصية للمسلمين، مستندا فيها إلى الشريعة الإسلامية مصدرها الرئيسى وهو بصدد تنظيم بعض أوضاع وإجراءات التقاضى فى مسائل الأحوال الشخصية وهى:

الخلع :

والخلع سبق التعرض له بالتفصيل^(١) وقد نص عليه القانون فى المادة (٢٠) منه، ونصها: "للزوجين أن يتراضيا فيما بينهما على الخلع، فإن لم يتراضيا عليه وأقامت الزوجة دعواها بطلبه، وافتدت نفسها وخالعت زوجها بالتنازل عن جميع حقوقها المالية الشرعية، وردت عليه الصداق الذى أعطاه لها، حكمت المحكمة بتطليقها عليه، ولا تحكم المحكمة بالتطليق للخلع إلا إذا قامت بعرض الصلح بين الزوجين طبقا لأحكام المادة (١٨) من هذا القانون^(٢) وبعد أن تقرر الزوجة صراحة أنها تبغض الحياة مع زوجها وأنه لا سبيل لاستمرار الحياة الزوجية بينهما وتخشى ألا تقيم حدود الله بسبب هذا البغض، ولا يصح أن يكون مقابل الخلع إسقاط حضانة الصغار أو نفقتهم أو أى حق من حقوقهم، ويقع بالخلع فى جميع الأحوال طلاق بائن، ويكون الحكم فى جميع الأحوال غير قابل للطعن عليه بأى طريق من طرق الطعن".

(١) انظر سابقا، ص ١٨٩ من هذا البحث.

(٢) وتنص المادة (١٨) من هذا القانون على: "وفى دعاوى الطلاق والتطليق لا يحكم بهما إلا بعد أن تبذل المحكمة جهدا فى محاولة الصلح بين الزوجين وتعجز عن ذلك، فإن كان للزوجين ولد تلتزم المحكمة بعرض الصلح مرتين على الأقل تفصل بينهما مدة لا تقل عن ثلاثين يوما ولا تزيد على ستين يوما".

والخلع أقرته الشريعة الإسلامية، ودليل مشروعيته مصدران، القرآن الكريم: فى قوله تعالى: "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به" (١)، والسنة النبوية، وقد سبق ذكر واقعة جميلة بنت عبد الله بن أبى مع زوجها ثابت بن قيس (٢).

أى أن الخلع مصدره الشريعة الإسلامية التى تقره اتساقا مع مبادئها الكلية العادلة التى تركز على دفع الحرج وإزالة الضرر، إذ أنه يؤدى إلى تطبيق يسترد به الزوج ما دفعه، ويرفع عن كاهله عبء أداء أى من الحقوق المالية الشرعية للزوجة بعد ذلك، فيزول عنه بذلك أى ضرر، مما يجعل إمساكه للزوجة بعد أن تقرر مخالفته إضرارا خالصا بها، والقاعدة الشرعية أنه "لا ضرر ولا ضرار" كما أنه يعفى الزوجة إن ضاق بها الحال من إشاعة أسرار حياتها الزوجية، وقد يحول الحياء بينها وبين أن تفعل، وقد تكون قادرة ولكنها تأبى لأنها ترى فى هذه الأسرار ما يؤذى أولادها فى أبيهم، وخاصة حين يسجل ما تبوح به فى أحكام قضائية (٣).

وطبقا لنص المادة (٢٠) الخاصة بالخلع، فإنها قد قررت الأطل الشرعى فيه وهو التراضى عليه بين الزوجين وإلا حكم به القاضى بعد محاولة الصلح بين الزوجين طبقا لأحكام المادة (١٨) من هذا القانون باعتبار أن الحكم بالخلع نوع من الطلاق بعد إقرار الزوجة صراحة أنها تبغض الحياة مع زوجها وأنه لا سبيل لاستمرار الحياة الزوجية بينهما وتخشى ألا تقيم حدود الله بسبب هذا البغض، وتنازل الزوجة للخلع يكون عن جميع حقوقها المالية الشرعية وتشمل مؤخر صداقها ونفقة العدة

(١) آية رقم (٢٢٩) من سورة البقرة.

(٢) انظر سابقا ص ١٨٩ من هذا البحث.

(٣) المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون تنظيم بعض أوضاع وإجراءات التقاضى فى مسائل الأحوال الشخصية، الصادر بالقانون رقم (١) لسنة ٢٠٠٠.

والمتعة. ولكن التنازل لا يشمل حقوق الأبناء من حضانة أو نفقة أو رؤية أو غيرها، لأنها ليست حقوقاً خاصة بها تملك التنازل عنها، ولا يسقط شيء منها حتى لو اشترط ذلك للخلع.

أما ما تدفعه لزوجها فهو، مقدم الصداق الذى دفعه لها، وهو المقدم الذى يثبت فى عقد الزواج. فإذا ادعى الزوج أنه دفع أكثر منه قضت المحكمة برد الزوجة القدر المسمى فى العقد ويفتح الطريق للزوج أن يطالب بما يدعيه بدعوى مستقلة أمام المحكمة المختصة.

والطالقة هنا تقع بائمة بينونة صغرى إذا لم تكن مكملة للثلاث، فلا تجوز الرجعة إلا بعقد ومهر جديدين، أما إن كانت مكملة للثلاث فتكون بائمة بينونة كبرى ولا يجوز أن يتزوجها مطلقها ثانية، إلا بعد أن تكون قد تزوجت من غيره زواجا صحيحا ثم انقضى هذا الزواج بالطلاق أو الوفاة.

ومن المنطقي أن يكون الحكم الصادر بالتطليق غير قابل للطعن عليه بأى طريق من طرق الطعن، لأن فتح باب الطعن فى هذه الحالة لا يفيد إلا فى تمكين من يريد الكيد لزوجته من إبقائها معلقة أثناء مراحل التقاضى التالية لسنوات طويلة دون ما مسئولية عليه حيالها، وبعد أن رفع عنه أى عبء مالى كأثر لتطليقها^(١).

تنظيم حق الزوجة فى السفر :

وقد نص عليه القانون فى المادة (٢٦) منه والتي تنص على أن: "يختص قاضى الأمور الوقتية بالمحكمة الابتدائية وحده دون غيره بإصدار أمر على عريضة بمنع الزوجة أو الأولاد القصر من السفر أو من استخراج جواز سفر - بحسب الأحوال - إذا ما ثار نزاع فى هذا الشأن ويصدر القاضى أمره بالمنع من السفر لمدة محددة قابلة للتجديد وذلك بعد سماع أقوال نوى الشأن، وله فى جميع الأحوال أن يرفض الطلب إذا كان مقدمه قد أساء استعمال حقه فى طلب منع السفر، وينتهى مفعول الأمر تلقائيا بالتنازل عنه فى أى وقت، ويجوز للقاضى أن يأذن بالسفر قبل انتهاء مدة المنع إذا

(١) المذكرة الإيضاحية لمشروع هذا القانون.

زالت الأسباب التى بنى عليها الأمر بالمنع، ويجب أن يكون الأمر مسيئاً، وتقتصر حججته على الأسباب التى بنى عليها" وقد ورد فى المذكرة الإيضاحية لمشروع هذا القانون، أن النص قد جاء على هذا النحو، إعمالاً لمبادئ الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الرئيسى للتشريع، وللوقايع المنصوص عليها فى المادة الخامسة من القانون المدنى التى تقنن نظرية إساءة استعمال الحق من مصدرها الأصلى فى فقه الشريعة الإسلامية^(١).

فى فروع القانون الأخرى :

سبق أن ذكرنا أنه منذ أن أنشئت المحاكم المختلطة فى مصر عام ١٨٧٥م ثم المحاكم الأهلية ١٨٨٣م، وهى تطبق قوانين نقلت عن تقنينات نابليون، فى كافة فروع القانون، حتى بعد الاحتلال الإنجليزى للبلاد عام ١٨٨٢م^(٢)، فيما عدا ما تعلق بمجال الأحوال الشخصية والذى اختصت به المحاكم الشرعية بالنسبة للمسلمين، والمجالس المليية بالنسبة لغير المسلمين، حتى ألغيت هاتان الجهتان للقضاء وتوحد القضاء المصرى بقانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥.

^(١) المذكرة الإيضاحية لمشروع هذا القانون. وكلمة السيد المستشار وزير العدل، فى مضبطة الجلسة الثانية والعشرين، (١٦ يناير ٢٠٠٠) دور الانعقاد العادى الخامس.

^(٢) وقد ورد تعليل لذلك، أى سبب استمرار تطبيق القانون الفرنسى فى مصر رغم خضوعها بعد ذلك للاحتلال الإنجليزى:

أن القوانين الفرنسية كانت أكثر القوانين انتشاراً فى ذلك الوقت.
أن الجاليات الأجنبية فى مصر وأكثرها من الفرنسيين والإيطاليين واليونانيين كانت تؤثر الخضوع للقوانين الفرنسية على غيرها من القوانين.
أن المشرعين المصرى والعثمانى، كانا قد سبق لهما أن نقلتا عن التقنيات الفرنسية بعض القوانين لا سيما القانون التجارى.

لذا كان استمرار تطبيق القوانين الفرنسية فى مصر رغم سلطة الاحتلال الإنجليزى أمراً مقبولاً. انظر، د. عبد الرزاق السنهورى: وجوب تنقيح القانون المدنى المصرى وعلى أى أساس يكون هذا التنقيح، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، ١٩٩٢، سابق الإشارة إليه، ص ٥١.

فوضع الثنتين المدنى المختلط عام ١٨٧٥م ضمن حركة الإصلاح القضائى التى تم الاتفاق عليها بين مصر والدول صاحبة الامتيازات .

ثم صدر بعد ذلك بثمانية أعوام التقنين المدنى الأهلى ١٨٨٣م لتطبيقه المحاكم الأهلية فى الدعاوى التى تقوم فيما بين الوطنيين دون غيرهم^(١) .

- ثم ألغيت الامتيازات الأجنبية بمعاهدة مونسترو ١٩٣٧م، وكلف الأستاذ الدكتور "عبد الرزاق السنهورى"، بوضع مشروع القانون المدنى الجديد، وهو القانون الحالى رقم (١٣١) لسنة ١٩٤٨، وبصدوره، ألغيت القوانين المدنية المطبقة أمام المحاكم المختلطة والأهلية، إذ نصت المادة الأولى من هذا القانون على: "يلغى القانون المدنى المعمول به أمام المحاكم الوطنية والصادر فى ٢٨ أكتوبر لسنة ١٨٨٣م والقانون المدنى المعمول به أمام المحاكم المختلطة والصادر فى ٢٨ يونيو لسنة ١٨٧٥م، ويستعاض عنها بالقانون المدنى المرافق لهذا القانون".

وبذلك حل القانون المدنى المصرى الجديد محل القوانين المدنية السابقة . ويتضمن هذا القانون (١١٤٩) مادة مقسمة إلى باب تمهيدى وقسمين رئيسيين:

الباب التمهيدي يتناول الأحكام العامة وينقسم إلى ثلاثة فصول (مواد

١ - ٨٨) .

القسم الأول: يتناول الالتزامات أو الحقوق الشخصية (مواد ٨٩ -

٨٠١) وينقسم إلى كتابين: الكتاب الأول: يتناول الالتزامات بوجه عام (مواد

٨٩ - ٤١٧) . الكتاب الثانى: يتناول العقود المسماة (مواد ٤١٨ -

٨٠١) .

^(١) د . سليمان مرقس: مذكرة بشأن مشروع توحيد القانون المدنى العربى، المرجع السابق، ص

القسم الثانى: يتناول الحقوق العينية (مواد ٨٠٢ - ١١٤٩) وينقسم إلى كتابين: الكتاب الأول: يتناول الحقوق العينية الأصلية (مواد ٨٠٢ - ١٠٢٩). الكتاب الثانى: يتناول الحقوق العينية التبعية أو التأمينات العينية (مواد ١٠٣٠ - ١١٤٩)^(١).

ورغم أن هذا القانون قد جاء متأثراً إلى حد كبير بالقوانين الأجنبية، لا سيما القانون الفرنسى الحالى، إلا أن الشريعة الإسلامية كانت إحدى المصادر التى استقى منها هذا القانون مباشرة بعض قواعده، هذا بالإضافة إلى القواعد والمبادئ التى تتفق فيها الشريعة الإسلامية مع الشرائع الأخرى التى أخذ عنها القانون الفرنسى كالقانون الرومانى والقانون الكنسى على ما سنرى فيما بعد، فهذه القواعد والمبادئ تعد الشريعة الإسلامية إحدى مصادرهما أيضاً، أى أن المصادر التى اعتمد عليها هذا القانون هى: القانون المدنى المصرى السابق وكان ترجمة للقانون الفرنسى، الفقه الإسلامى، القوانين الغربية الحديثة كالقانونيين الألمانى والإيطالى^(٢).

أى ورد فى مشروع القانون المدنى المصرى الحالى، الكثير من قواعد الفقه الإسلامى فى مجموعته، كما جاء فى مجموعة الأعمال التحضيرية لهذا القانون: "أدخل المشروع فى شأن الشريعة الإسلامية تجديداً خطيراً، فقد جعلها من بين المصادر الرسمية للقانون المصرى إذا لم يجد القاضى نصاً تشريعياً يمكن تطبيقه والفروض التى لا يعثر فيها القاضى على نص فى التشريع ليست قليلة، فسيرجع القضاء إذن للشريعة يستلهم مبادئها فى كثير من الأقضية، وفى هذا فتح عظيم للشريعة

(١) القانون المدنى المصرى، الصادر فى ١٦ يوليو ١٩٤٨، إصدار الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٩٨.

(٢) د. السنهاورى: القانون المدنى العربى، بحث سابق الإشارة إليه، ص ٤٩٠ وما بعدها.
د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، بحث سابق الإشارة إليه، ص ٢١٥.
د. سليمان مرقس: مذكرة بشأن مشروع توحيد القانون المدنى فى الدول العربية، ص ٣٣.

الغراء، لا سيما إذا لوحظ أن ما ورد في المشروع من نصوص هو أيضا يمكن تخريجه على أحكام الشريعة الإسلامية دون كبير مشقة، فسواء وجد النص أم لم يوجد فإن القاضى فى أحكامه بين اثنتين: إما أنه يطبق أحكاما لا تتناقض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وإما أنه يطبق أحكام الشريعة ذاتها^(١).

وذلك لأن هذا القانون قد نص فى المادة الأولى منه على أن: "تسرى النصوص التشريعية على جميع المسائل التى تتناولها هذه النصوص فى لفظها أو فى فحواها، فإذا لم يوجد نص تشريعى يمكن تطبيقه حكم القاضى بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية..."، أى جعل مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الثالث للقانون.

كما جاء فى المذكرة الإيضاحية لمشروع هذا القانون: "بقيت الشريعة الإسلامية كمصدر من المصادر التى استند إليها المشروع، وقد استمد منها كثيرا من نظرياتها العامة وكثيرا من أحكامها التفصيلية"^(٢). وعددت المذكرة أمثلة للنظريات العامة والأحكام التفصيلية التى استمدتها المشروع من الشريعة الإسلامية بقولها: "استمد المشروع كثيرا من نظرياتها العامة وكثيرا من أحكامها التفصيلية، فمن أهم ما اقتبس منه من النظريات العامة، النزعة المادية أو الموضوعية التى تميز الفقه الإسلامى، ونظرية التعسف فى استعمال الحق، ومسئولية عديم التمييز، وحالة الدين، ومبدأ الحوادث غير المتوقعة. واقتبس كثيرا من الأحكام التفصيلية، منها، مجلس العقد، وإيجار الوقف، وإيجار الأراضى الزراعية، وهلاك الزرع فى العين المؤجرة، وفسخ الإيجار بالعدر، ووقوع الإبراء من الدين بإرادة منفردة، هذا إلى مسائل أخرى كثيرة، سبق أن اقتبسها القانون المدنى الحالى من الشريعة الإسلامية وجاراه المشروع فى ذلك، كتصرفات المريض مريض الموت،

(١) مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدنى المصرى، مطبعة دار الكتاب العربى، وزارة العدل، ج ١، ص ٢٠.

(٢) مجموعة الأعمال التحضيرية، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٠.

والغبين، وخيار الرؤية، وتبعية الهلاك فى البيع، وغرس الأشجار فى العين المؤجرة، والأحكام المتعلقة بالعلو والسفل والحائط المشترك، ومدة التقادم، أما الأهلية والهبية والشفعة، وأما المبدأ القاضى بألا تركة إلا بعد سداد الدين فهذه كلها موضوعات على جانب كبير من الأهمية. وقد أخذت برمتها من الشريعة الإسلامية^(١).

ونعرض فيما يلى لأثر الشريعة الإسلامية فى ذلك كما يلى:

أولاً : النظريات العامة :

النزعة المادية أو الموضوعية: جاء فى مجموعة الأعمال التحضيرية: إن الشرائع ذات النزعة المادية هى التى تغلب فى الالتزام موضوعه المادى، وتتنظر فى العقد إلى الإرادة الظاهرة، وتضع معايير مادية تقف فيها عند العرف المألوف، والنزعة المادية فى القانون تعتبر دليلاً على تقدمه لأنها تحرص على ثبات المعاملات واستقرارها، وتضاف الشريعة الإسلامية مع الشرائع ذات النزعة المادية^(٢) التى تعند بالإرادة الظاهرة، إذ تنزل عند المألوف فى التعامل والمتعارف بين الناس، ومشروع القانون المدنى المصرى اقتفى أثر الشريعة الإسلامية فى ذلك،

(١) مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدنى المصرى، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٠ - ٢٢، ص ٣٠، ص ١٣١ - ١٣٢. د. السنهورى: القانون المدنى العربى، بحث سابق الإشارة إليه، ص ٤٩١.

(٢) إذ تصطبغ فكرة الالتزام فى الفقه الإسلامى بصبغة مادية بحتة، فهى علاقة مالية محضة بمال المدين، وقد ثبت أن النبى (ص) لم يحبس أحداً فى دين قط، وقال لغرماء المفلس: "خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك".

ومن مظاهر الصبغة المادية للالتزام فى الفقه الإسلامى: انتقال الالتزام من ناحيته الإيجابية (حوالة الحق) والسلبية (حوالة الدين)، تحليل الالتزام بالدين إلى عنصرين، الدين ذاته والمطالبة به، فيميز الفقه الإسلامى بين الدين ذاته والمطالبة به، وهذان العنصران متلازمان فى الأصل، بيد أنه قد ينفصل أحدهما عن الآخر حيناً، فيكون محل المديونية هو ذمة المدين ومحل المسؤولية هو ماله، كما لو كان قاصراً فإن التنفيذ هنا يتعلق بماله. انظر: محمد وحيد الدين سوار: التعبير عن الإرادة فى الفقه الإسلامى، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٦٠، ص ٤ - ١٠.

فيتميز بنزعة مادية واضحة، ويظهر ذلك في كثير من المعايير التي يأخذ بها، وفي نظريته للالتزام، حيث يراه عنصرا ماليا أكثر منه رابطة شخصية، وفي نظريته للعقد، حيث يأخذ في كثير من الفروض بالإرادة الظاهرة، دون الإرادة الباطنة^(١).

نظرية التعسف في استعمال الحق^(٢)
Théorie de l'abus des droits يقول الأستاذ السنهاوري: "نظرية التعسف في استعمال الحق، لم يأخذها التقنين الجديد عن القوانين الغربية فحسب، بل استمدتها كذلك من أحكام الفقه الإسلامي، ولم يقتصر فيها على المعيار الشخصي الذي اقتصوت عليه أكثر القوانين، بل ضم إليها معيارا موضوعيا في الفقه الإسلامي يفيد استعمال الحق بالمصالح المشروعة وبتوقي الضرر الجسيم الذي قد يصيب الغير من استعماله"^(٣).

وقد نص القانون المدني على ثلاث صور يتحقق فيها التعسف وذلك في المادة الخامسة منه، كما ذكر أيضا تطبيقا من أهم تطبيقاته، هو التعسف في استعمال حق الملكية، كأحد القيود التي ترد على هذا الحق، وذلك في المادة (٨٠٧) منه^(٤).

(١) مجموعة الأعمال التحضيرية، ج ١، ص ٢٠ - ٢١.

(٢) انظر سابقا ص ٣٤٠ من هذا البحث وما بعدها.

(٣) د. عبد الرزاق السنهاوري: الوسيط في شرح القانون المدني (١) نظرية الالتزام بوجه عام، مصادر الالتزام، المجلد الأول، العقد، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ص ٦٧. ومن مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدني العراقي وحركة التقنين في العصور الحديثة، بحث نشرته مجلة القانون والاقتصاد - عدد خاص، مجموعة مقالات وأبحاث الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهاوري، كلية حقوق القاهرة، ١٩٩٢، ص ٣٢٠.

(٤) د. عبد الرزاق السنهاوري: الوسيط في شرح القانون المدني، ج ٨، حق الملكية مع شرح مفصل للأشياء والأموال، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص ٩١٤ وما بعدها. ومن مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدني العراقي، بحث سابق الإشارة إليه، ص ٣٢٠. د. مصطفى الجمال: نظام الملكية، منشأة المعارف بالإسكندرية، د ٢٠٠٠، ص ٢٠١ وما بعدها. د. نعمان جمعة: الحقوق العينية، ١٩٨٧، ص ٣٤٥ وما بعدها.

حوالة الدين *Cession de dette* ^(١) يقول الأستاذ السنهاورى: "كذلك الأمر فى حوالة الدين، أغفلتها القوانين اللاتينية ونظمتها القوانين الجرمانية متفقة فى ذلك مع الفقه الإسلامى، فأخذ بها التقنين الجديد" ^(٢)، وقد نظمها القانون المدنى المصرى الحالى فى الفصل الثانى من الباب الخاص بانتقال الالتزام (مواد ٣١٥ - ٣٢٢).

نظرية الحوادث الطارئة *Théorie de l'imprevision* يقول الأستاذ السنهاورى: "مبدأ الحوادث الطارئة، أخذت به بعض التقنينات الحديثة فرجح التقنين الجديد الأخذ به استنادا إلى نظرية الضرورة، ونظرية العذر فى الفقه الإسلامى" ^(٣)، أى كانت الشريعة الإسلامية بين المصادر التى اقتبس منها واضعوا المشروع هذه النظرية.

والحدث الطارئ، هو حادث عام لاحق على تكوين العقد وغير متوقع الحدوث. وملخص هذه النظرية، أنه توجد بعض عقود يؤجل تنفيذها لزمان أو أزمان متتالية، ويحدث عند حلول هذا الزمان أن تتغير الظروف الاقتصادية بسبب حادث لم يكن متوقعا فيصبح التنفيذ مرهقا للمدين لدرجة تهدده بخسارة فادحة، فهنا وخروجا على مبدأ الوفاء بالعهد، وإعمالا لقواعد العدالة يجوز للقاضى أن يتدخل ليعيد هذا الاختلال بتوزيع التبعة على عاتق كل من الطرفين، مما يرد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول ^(٤). وقد نص عليها القانون المدنى الحالى فى الفصل الخاص بالعقد،

(١) انظر سابقا ص ٢٩٨ وما بعدها.

(٢) د. السنهاورى: الوسيط فى شرح القانون المدنى (١) نظرية الالتزام بوجه عام، مصادر الالتزام، المجلد الأول، المرجع السابق، ص ٦٧.

(٣) د. السنهاورى: الوسيط فى شرح القانون المدنى (١) نظرية الالتزام بوجه عام، المرجع السابق، ص ٦٧.

(٤) د. عبد الرزاق السنهاورى: مصادر الحق فى الفقه الإسلامى، دراسة مقارنة بالفقه الغربى الحديث (٦)، دار النهضة العربية، د.ت.، ص ١٨. د. عبد المنعم فرج الصدة: مصادر الالتزام، دار النهضة العربية، ١٩٨٦، ص ٣٣١ وما بعدها. د. أحمد حشمت أبو ستيت: نظرية الالتزام فى القانون المدنى الجديد، الكتاب الأول، مصادر الالتزام، الطبعة الثانية، ١٩٥٤، ص ٣١٦.

تحت عنوان "آثار العقد"، وذلك كاستثناء على مبدأ سلطان الإرادة، فى المادة ٤١٧/٢.

الإثراء بلا سبب : L'enrichissement Sans Cause : وهو انتقال قيمة مالية من ذمة إلى أخرى دون أن يكون لهذا الانتقال سبب قانونى يرتكز عليه كمصدر له، فيكون للإثراء أركان ثلاثة، هى: إثراء المدين، افتقار الدائن، انعدام السبب القانونى لهذا الإثراء^(١). وهو محرم لأنه أكل لأموال الغير دون وجه حق.

ونص عليه القانون المدنى المصرى، واعتبره مصدرا مستقلا للالتزام، وذلك فى المادة (١٧٩) منه، كذلك اشتمل على تطبيقات متفرقة له كدفع غير المستحق (مواد ١٨١ - ١٨٧) والفضالة (مواد ١٨٨ - ١٩٧)، والبناء والغراس فى أرض الغير، والمصروفات الضرورية والنافعة^(٢).

ثانيا : الأحكام التفصيلية :

كما عدت المذكرة الإيضاحية أحكاما تفصيلية اقتبسها القانون المدنى الحالى من الفقه الإسلامى، ومنها:

مجلس العقد Accent Contractuelle : جاء فى المذكرة الإيضاحية للقانون المدنى: "وقد رأى من المفيد أن يأخذ المشروع فى هذه الحدود بنظرية الشريعة الإسلامية فى اتحاد مجلس العقد"^(٣). ومجلس العقد، هو اجتماع طرفى العقد لعقده، بحيث لا تكون هناك فترة زمنية تفصل بين صدور القبول Acceptation وعلم الموجب به، وذلك إما حقيقة باجتماع

^(١) د. عبد الرزاق السنهورى: الوسيط فى شرح القانون المدنى (٢) نظرية الالتزام بوجه عام، مصادر الالتزام، مجلد ٢، العمل الضار والإثراء بلا سبب، والقانون، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ص ١٥٦٤ وما بعدها.

^(٢) د. جميل الشرقاوى: الإثراء بلا سبب على حساب الغير كمصدر للالتزام فى القانون المدنى المصرى، دراسة مقارنة ببعض التشريعات العربية، دار النهضة العربية، ١٩٩٠، ص ٣٣ - ٤٢. د. عبد المنعم فرج الصدة، مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ٥٨٣ وما بعدها.

^(٣) مجموعة الأعمال التحضيرية، ج ٢، ص ٤٢.

الطرفين في مكان واحد، أو حكما باتصال الطرفين ببعضهما اتصالا مباشرا يجعل الموجب يعلم بالقبول فور صدوره^(١)، ونص عليه القانون المدني في المواد (٩٤ - ٩٧).

إيجار الوقف: الوقف هو حبس الشخص مالا معيناً له، لتصرف غلاته ومنافعه لجهة من جهات الخير تقرباً إلى الله تعالى، كمن يقف داراً له على معونة الفقراء أو على مسجد أو مدرسة^(٢)، ونص عليه القانون المدني تحت عنوان، "العقود الواردة على الانتفاع بالشئ" مواد (٦٢٨ - ٦٣٤).

الحكر: Hekr: هو حق عيني يقوم على أرض في حاجة إلى الإصلاح، يخول صاحبه وهو المحتكر الانتفاع بهذه الأرض نظير القيام بتعميرها بالبناء عليها أو بالغراس فيها مع دفع أجرة المثل^(٣)، ونص عليه القانون المدني تحت عنوان، الحقوق المتفرعة عن حق الملكية، وذلك في المواد (٩٩٩ - ١٠١٤).

- **إيجار الأراضي الزراعية وهلاك الزرع في العين المؤجرة** وانقضاء الإيجار بموت المستأجر وفسخه بالعدو، ونص عليه القانون المدني تحت عنوان، "العقود الواردة على الانتفاع بالشئ" فصل الإيجار وذلك في المواد (٦١٠ - ٦٢٧).

الإبراء من الدين بإرادة منفردة La Remise de dette: الإبراء هو تصرف قانوني يصدر من جانب واحد هو الدائن، يقصد به نزوله عن حقه قبل المدين دون مقابل، فهو تصرف تبرعي حتماً، فإذا نزل الدائن عن حقه

(١) د. السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني (١)، نظرية الالتزام بوجه عام، المرجع السابق، ص ٢٧١ وما بعدها، د. عبد المنعم فرج الصدة: مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ١٢١ وما بعدها.

(٢) د. عبد الحميد ميهوب: أحكام الوصية والوقف في الشريعة الإسلامية، د. ت. ص ١٩٩ وما بعدها. السيد سابق: فقه السنة، المجلد الثالث، المرجع السابق، ص ٣٠٧ وما بعدها.

(٣) د. مصطفى الجمال: نظام الملكية، المرجع السابق، ص ٩٧.

ولم يستوفه لا عينا ولا بمقابل كان هذا إبراء^(١) . ونص عليه القانون المدني تحت عنوان، انقضاء الالتزام دون الوفاء به، في المواد (٣٧١ - ٣٧٢) فاعتبره تصرفا قانونيا صادرا من جانب واحد لا يحتاج إلى قبول الملتزم وهذا التصور الجديد من التصورات التي تضمنتها كتب الفقه الإسلامي^(٢) .

بيع مرض الموت Maladie de mort : وقد نص عليه القانون المدني المصري في الفصل الخاص بالبيع، تحت عنوان "بعض أنواع البيوع"، مادتا (٤٧٧ - ٤٧٨)، كما نص عليه في الفصل الخاص "بأسباب كسب الملكية"، تحت "سبب الوصية"، (مادة ٩١٦) .

الغبين : La lésion : المراد به، أن يكون أحد العوضين مقابلا بأقل مما يساويه، أى عدم التعادل بين ما يعطيه المتعاقد وما يأخذه، وهو قسمان: يسير، وهو ما يحتمل ولا يؤدي لإبطال العقود . وفاحش، وهو ما لا يحتمل ويؤدي إلى إبطال العقود^(٣) . ويعتبر الغبن كذلك، أساس نظرية الاستغلال المعروفة في القوانين . وقد نص القانون المدني الحالي على الغبن، كأحد آثار الفقه الإسلامي فيه، فنص عليه في الفصل الخاص بالعقد، تحت عنوان، "الرضاء كأحد أركان العقد" وذلك في مادتي (١٢٩ - ١٣٠) كما أبقى على الحالات القديمة في الغبن بمقتضى نصوص متفرقة لكل حالة على حدة، وأهم هذه الحالات:

(١) د. عبد الرزاق السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني، ج ٣، نظرية الالتزام بوجه عام، مجلد ٢، انقضاء الالتزام، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، ص ١١٢٢ .

د. جلال محمد إبراهيم: أحكام الالتزام، ١٩٩٦، ص ٦١٦ وما بعدها .

(٢) شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، المرجع السابق، ص ٧٠ .

(٣) الإمام، أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، المرجع السابق، ص ٤١٨ وما بعدها . د. عبد المنعم فرج الصدة: مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ٢١٨ . د. خميس خضر: العقود المدنية الكبيرة، البيع والتأمين والإيجار، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، ص ٩٧ - ٩٨ .

بيع عقار مملوك لشخص ناقص الأهلية: فإذا وقع في هذا البيع غبن يزيد على الخمس كان للبائع أن يطلب تكملة الثمن إلى أربعة أخماس ثمن المثل وقت البيع، وهو ما نصت عليه المادة (٤٢٥) في الفصل الخاص بالبيع كأحد العقود التي تقع على الملكية.

القسمة: فإذا حصلت القسمة بالتراضي ولحق أحد المتقاسمين منها غبن يزيد على خمس القيمة وقت القسمة جاز له أن ينقضها خلال السنة التالية لوقوعها ويستطيع المدعى عليه أن يتوقى ذلك إذا أكمل للمدعى ما نقص من ثمن حصته، وهو ما نصت عليه المادة (٨٤٥) مدنى ضمن أحكام الشيوخ "انقضاء الشيوخ بالقسمة".

أجر الوكيل: إذا اتفق على أجر للوكالة خضع هذا الأجر لتقدير القاضى إلا إذا دفع طوعا بعد تنفيذ الوكالة، وهو ما نصت عليه المادة ٢/٧٠٩ من القانون المدنى ضمن آثار الوكالة كأحد العقود التي ترد على العمل.

الشركة: إذا اتفق على أن أحد الشركاء لا يساهم فى أرباح الشركة أو فى خسائرها كان عقد الشركة باطلا، أى أن الجزاء الذى يترتب على وجود الغبن أو الاستغلال، هو إبطال العقد أو إنقاص التزامات المتعاقد المغبون إلى الحد المعقول، وهو ما نصت عليه المادة ١/٥١٥ مدنى ضمن أركان الشركة كأحد العقود التي تقع على الملكية^(١).

تبعة الهلاك فى البيع: أى مسئولية هلاك الشئ المبيع سواء كان الهلاك بقوة قاهرة، أو بفعل البائع أو بفعل المشتري^(٢)، ونص عليه القانون المدنى فى الفصل الخاص بالبيع تحت، "التزامات البائع" باعتبار تسليم المبيع أهم هذه الالتزامات، وكذلك تحت التزامات المشتري باعتبار تسلم المبيع أحد التزاماته وذلك فى المواد (٤٣٧) و (٤٦٠).

(١) د. عبد المنعم فرج الصدة: مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ٢١٨ - ٢٣٠.

(٢) د. السنهورى: الوسيط فى شرح القانون المدنى (٤) العقود التى تقع على الملكية، مجلد ١،

خيار الرؤية: يجب أن يكون المشتري عالما بالمبيع علما كافيا برؤية المبيع ذاتا^(١)، وخيار الرؤية ما يثبت لأحد العاقدين عند رؤية محل العقد من الحق فى فسخ العقد أو إمضائه بسبب عدم رؤية محله عند إنشاء العقد أو قبله، وسبب ثبوته للعائد عدم رؤيته محل العقد حين العقد أو قبله، ولذا يثبت دون اشتراطه سواء وصف له المحل عند التعاقد أو لم يوصف له^(٢)، وقد نص عليه القانون المدنى فى الفصل الخاص بالبيع، تحت عنوان، أركان البيع، مواد (٤١٩ - ٤٢٢) .

العلو والسفل: يقول د. السنهورى: "هى الصورة التى نقلها عن الفقه الإسلامى، وتتلخص فى، أن يكون كل من صاحب السفل وصاحب العلو مالكا لطبقة بنائه ملكية خالصة، حوائط وأرضية وسقفا ونوافذ وأبوابا، ويملك صاحب السفل الأرض التى يقام عليها البناء كله، أما صاحب العلو فله حق القرار على السفل"^(٣)، ونص عليه القانون المدنى فى الفصل الخاص بحق الملكية ضمن تنظيمه للملكية الشائعة تحت عنوان ملكية الطبقات مواد (٨٥٦ - ٨٦٩) .

الحائط المشترك: وهو الحائط الذى يفصل بين بنائين، سواء كان مشتركا بين البنائين، أو غير مشترك بينهما، أى ملكا خالصا لصاحب أحد البنائين، ويشترط لاعتبار الحائط كذلك، شرطان: الأول: أن يكون الحائط فاصلا بين بنائين لا مجرد فاصل بين عقارين، فإذا كان ملك أحد الجارين أرضا غير مبنية فلا يفترض الاشتراك فى ملكية الحائط الفاصل ولو كان ملك الجار الآخر بناء. الثانى: أن يكون الحائط فاصلا بين البنائين منذ إنشائه لا فى تاريخ لاحق^(٤)، وقد نص عليه القانون المدنى المصرى فى

(١) د. السنهورى: الوسيط فى شرح القانون المدنى (٤) العقود التى تقع على الملكية، مجلد ١، ص ١١٧ وما بعدها.

(٢) د. خميس خضر: العقود المدنية الكبيرة، المرجع السابق، ص ٥٣ وما بعدها.

(٣) د. السنهورى: الوسيط فى شرح القانون المدنى، ج ٨، حق الملكية، ص ١٣٣٢ وما بعدها.

(٤) د. السنهورى: الوسيط فى شرح القانون المدنى، ج ٨، حق الملكية، ص ١٣١١ وما بعدها.

د. مصطفى الجمال: نظام الملكية، المرجع السابق، ص ١٥٠ - ١٥١.

الفصل الخاص بحق الملكية، تحت عنوان، العقود التي ترد على حق الملكية مواد (٨١٤ - ٨١٨) .

الأهلية La capacité: هي صلاحية الشخص لاكتساب الحقوق والالتزام بالواجبات . ويميز الفقهاء بين: أهلية الوجوب Capacité de Jouissance وهي صلاحية الشخص لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه . أهلية الأداء Capacité d'exercice وهي صلاحية الشخص لاستعمال الحقوق^(١) . مقتضى ذلك، أن الشخص يعتبر كامل الأهلية في نظر القانون إذا بلغ السن التي نص عليها، ولم يصبه عارض من العوارض التي تحول دون كمال أهليته كالسفه أو الغفلة Prodigalité et imbecilité، فإذا لم يبلغ هذه السن أو بلغها، ولكن أصابه عارض من عوارض الأهلية كالسفه أو الغفلة كان ناقص الأهلية . أما إذا كان فاقد التمييز لصغر سنه أو لجنون أو عته Falie et faiblesse d'esprit كان عديم الأهلية، وقد تناول القانون المدني كل حالة من هذه الحالات وحكم التصرفات التي تصدر في كل منها كأثر للشرعية الإسلامية فيه، ونص عليها في فصل "الأشخاص" (مواد ٤٤ - ٤٨)، وفصل "العقد" مواد (١٠٩ - ١١٩) .

الهبة La donation: هي عقد يتصرف بمقتضاء الواهب في مال له دون عوض، وقد نص عليها القانون المدني باعتبارها أحد العقود التي تقع على الملكية، مواد (٤٨٦ - ٥٠٤) .

الشفعة La preemption^(٢): وقد نص القانون المدني عليها، باعتبارها أحد أسباب كسب الملكية، مواد (٩٣٥ - ٩٤٨) .

مبدأ لا تركة إلا بعد سداد الديون: Le patrimoine ne S'apprecie que déduction faite des dettes: أي لا حق للورثة فيما تركه مورثهم إلا بعد استيفاء دائنيه ديونهم من تركته، وكذلك الوصايا، فهي مقدمة على حقوق

(١) د. السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني (١) نظرية الالتزام، ص ٣٤٢ وما بعدها .

الإمام أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، المرجع السابق، ص ٢٧٢ .

(٢) سبق التعريف بها، انظر سابقاً، ص ٣٣٥ من هذا البحث .

الوارثين، كما نص القرآن الكريم، وعلة ذلك، أن الوصايا والمواريث من قبيل الصلات، أما الديون، فهي حقوق تتعلق بذمة المدين، يجب عليه أدائها ويسأل عنها في الدنيا والآخرة^(١)، وقد نص القانون المدني على هذا المبدأ في الفصل الخاص بأسباب كسب الملكية، بعنوان، "تسوية ديون التركية، وتسليم أموال التركية، وقسمة هذه الأموال"، مواد (٨٩١ - ٨٩٩).

التقادم: Prescription: سبق القول، بأن فقهاء الشريعة الإسلامية، يرون أنه لا يكتسب حق للغير بحيازته مهما طال زمن الحيازة، ولا يسقط حق تترك المطالبة به، مهما طال مدتتها، كما أن اكتساب الحقوق أو سقوطها بالتقادم يناهى العدالة والخلق، إذ به يصبح الغاصب أو السارق مالكا لما غصب أو سرق، ومضى الزمن ليس من شأنه عندهم أن ينشئ حقا أو يسقط حقا، ولكن، قد تقوم عدة اعتبارات اجتماعية أو اقتصادية تفرض إعمال مبدأ سقوط الحقوق واكتسابها بالتقادم. وذلك كالحاجة إلى استقرار المراكز المالية، وتجنب الفوضى والاضطراب في المعاملات^(٢)، لذا رأى فقهاء الشريعة تجنباً لمثل هذه المنازعات، أن مرور مدة معينة على اكتساب الحيازة أو فقدانها، يكون سبباً لعدم قبول الادعاء بالحق بناء على أن الادعاء بالحق بعد مرور هذه المدة ادعاء يكذبه ظاهر الحال، فيكون الحكم في مثل هذه الدعاوى عدم سماعها سدا لباب التزوير والدعاوى الباطلة بالقدر الممكن إبقاء الحال على ما هو عليه^(٣)، وحددت هذه المدة، بخمس عشرة سنة، وهو ما يعرف بالتقادم الطويل، ويسرى على العقار والمنقول، وخمس سنوات، وهو ما يعرف بالتقادم القصير ولا يسرى إلا على العقار^(٤).

والقانون المدني المصري، رغم أنه اعتد بالتقادم كأحد أسباب كسب الملكية على خلاف الشريعة الإسلامية، إلا أنه اقتفى أثرها فيما يتعلق بالمدة

(١) الشيخ، أحمد إبراهيم بك: التركية والحقوق المتعلقة بها، المواريث، الوصية، تصرفات المريض مرض الموت، المرجع السابق، ص ٦٥.

(٢) الشيخ على الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٣) الشيخ على الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ٢٥٧.

(٤) الشيخ على الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ٢٥٦.

التي من شأنها أن تكسب الحق^(١)، وهو ما نصت عليه المواد (٩٦٨ - ٩٦٩).

الالتزام الطبيعي: *L'obligation naturelle*: وهو الذى يترتب فى ذمة المدين رغم انقضاء التزامه بالتقادم المسقط طبقا للقانون إذ أن التقادم يسقط الدعوى دون الحق، أى يصبح الحق مجردا من دعوى تحميه^(٢). ونص عليه القانون المدنى فى المادة (٣٨٦) منه.

المقامرة والرهان: *Le Jeu et le pari*: ونص عليها القانون المدنى الحالى، تحت عنوان، عقود الغرر، مواد (٧٣٩ - ٧٤٠).

الرضا: *Consentement*: كأحد أركان العقد *Eléments du contrat* وكيفية التعبير عنه وما يلحقه من عيوب، وقد نص عليه القانون المدنى الحالى، مواد (٨٩ - ١٠٣)، (١٠٩ - ١٢٩).

كانت هذه بعض الموضوعات التى ذكرتها المذكرة الإيضاحية، كمثلة لما استمدته القانون المدنى المصرى الحالى من الشريعة الإسلامية، سواء كانت هى المصدر الوحيد لها، أو كانت أحد المصادر التى استمدت منها هذه المبادئ والنظريات العامة بالاشتراك مع مصادر أخرى كالقانون الفرنسى، بل إن الرأى على أن القانون المدنى المصرى لم يتضمن أحكاما مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية إلا فى بضعة أمور منها:

فوائد التأخير، وحتى بالنسبة لها يبدو أثر الشريعة الإسلامية أيضا، فقد تشدد القانون على محاربة الربا الفاحش، إذ خفض سعر الفائدة إلى ٤% فى المواد المدنية و ٥% فى المواد التجارية، وجعل الحد الأقصى للفوائد الاتفاقية ٧% (مواد ٢٢٦ - ٢٢٧) وحرّم الفوائد المركبة، وزيادة الفوائد على رأس المال أيا كان الحال، وهو ما نصت عليه المادة (٢٣٢) منه^(٣).

(١) شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، المرجع السابق، ص ٤٩.

(٢) السنبورى: الوسيط فى شرح القانون المدنى، ج ٣، نظرية الالتزام بوجه عام، مجلد ٢، ص ١٤٠٠.

(٣) شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، ص ٦٨.

وكذلك فى بعض عقود الغرر^(١).

يضاف إلى ذلك، أنه قد أعدت فى مصر بعض مشروعات للقوانين هى عبارة عن تقنينات للفقہ الإسلامى، وإن لم يصدر العمل ببعضها حتى الآن، ومن ذلك:

أولاً: ما أعدده المرحوم محمد قدرى باشا، من تقنينات للفقہ الإسلامى من فقہ المذهب الحنفى، وتشمل:

١ - كتاب الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية على المذهب الحنفى، والذى قام بوضعه بناء على تكليف الحكومة المصرية له بذلك، فجاء فى (٦٤٧) مادة، ويبحث فى (الزواج - الطلاق - الأولاد - الوصاية - الحجر - الهبة - الوصية - المواريث)، ورغم أن هذا القانون لم يقرن بالتأييد الرسمى الإلزامى من جانب الحكومة، يرى البعض، أنه فى الواقع، كان هو المعول عليه فى المحاكم الشرعية فى مصر وغيرها من البلاد الإسلامية^(٢).

٢ - كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان فى المعاملات الشرعية، ويشمل (١٠٤٩) مادة قسمت إلى ستة عشر كتاباً، هى (كتاب الأموال - كتاب فى أسباب الملك - الشفعة - العقود - البيع - الإجارة

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، بحث سابق الإشارة إليه، ص ٢٢٥. د. جمال الدين محمد محمود: قضية العودة إلى الإسلام فى الدولة والمجتمع، دار النهضة العربية، ١٩٧٦، ص ١٦٩.

(٢) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٢٣٧. وفلسفة التشريع، المرجع السابق، ص ١١٧. عبد الحليم الجندى: الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع، بحث بمجلة إدارة قضايا الحكومة، ع ٤، س ١٠، ١٩٧١م، ص ٧٩٩ - ٨٠٠. والشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للتقنين، بحث بمجلة إدارة قضايا الحكومة، ع ١، س ١٠، ١٩٦٦، ص ١٠ وما بعدها. ونحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات من الفقہ الإسلامى، ١٩٧٣، ص ٨١ - ٨٢.

- المزارعة والمساقاة - الشركة - العارية - القرض - الوديعة -
الكفالة - الحوالة - الوكالة - الرهن - الصلح^(١).

٣ - قانون العدل والإنصاف للقضاء فى مشكلات الأوقاف ويقع فى
(٦٤٦) مادة^(٢).

ثانيا: ما أعده الأزهر الشريف من مشروعات، وتشمل:

١ - أربع مجموعات فى المعاملات المدنية على فقه المذاهب
الأربعة.

٢ - مشروع قانون الحدود الشرعية^(٣).

ثالثا: ما أعدته اللجان التى شكلها الأستاذ الدكتور "صوفى أبو طالب" رئيس مجلس الشعب السابق، أثناء رئاسته له، بناء على القرار الصادر من مجلس الشعب فى ١١ ديسمبر ١٩٧٨، بالبدء فى نقنين الشريعة الإسلامية، فشكل لجنة خاصة لدراسة الاقتراحات الخاصة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وتقنينها، ورخص لها فى الاستعانة بالدراسات والتقنيات والقوانين الخاصة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فى مصر أو فى الخارج، وكذلك الاستعانة بمن تراه من الخبراء والمتخصصين فى الشريعة الإسلامية والقانون، وعقدت اللجنة أول اجتماع لها فى ٢٠ ديسمبر ١٩٧٨، برئاسة الأستاذ الدكتور "صوفى أبو طالب"، وأنجزت عملها فى مدة قياسية "أربعين شهرا".

(١) محمد قدرى باشا، كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان فى المعاملات الشرعية على مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان، سابق الإشارة إليه.

(٢) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، ص ٢٣٧. د. شفيق سحات: الاتجاهات التشريعية، المرجع السابق، ص ٤٨.

(٣) د. محمد زكى عبد البر: نقنين الفقه الإسلامى (المبدأ والمنهج والتطبيق)، المرجع السابق، ص ٦١. د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة والقانون، نقنين الشريعة الإسلامية، ص ٢٣.

وقد ورد على لسان الأستاذ الدكتور رئيس المجلس: "أن هذا العمل قد روعى فى إعدادهِ وسيراعى فى تطبيقهِ أحكام الشريعة الإسلامية والمبادئ الدستورية على السواء"^(١)، وأسفر هذا المجهود عن عمل تاريخى ضخم، شمل:

مشروع قانون المعاملات المدنية، ويقع فى ١١٣٦ مادة.
مشروع قانون الإثبات فى المواد المدنية والتجارية ويقع فى ١٨١ مادة.

مشروع قانون العقوبات ويقع فى ٦٣٠ مادة.
مشروع قانون التجارة ويقع فى ٧٦٧ مادة.
مشروع قانون التجارة البحرية ويقع فى ٤٤٣ مادة وقد صدر فى أبريل ١٩٩٠م.

مشروع قانون المرافعات ويقع فى ٥١٩ مادة^(٢)،
ومن أهم الملامح الرئيسية لهذه التقنيات كما وردت على لسان الأستاذ الدكتور رئيس المجلس: أن هذه التقنيات مأخوذة من الشريعة الإسلامية نصاً أو مخرجة على حكم شرعى أو أصل من أصولها دون التقيد بمذهب فقهى معين، بل استنبطت الأحكام من آراء الفقهاء التى تتفق وظروف المجتمع.

روعى فى إعداد هذه التشريعات، بيان الأصل الشرعى لكل نص من النصوص أو الأصل أو المبدأ الذى خرجت الحكم عليه حتى يكون الرجوع فى التفسير والتأويل إلى مراجع الفقه الإسلامى وحده.

أما العلاقات الاجتماعية والمعاملات المالية الجديدة التى استحدثت ولم يتطرق لها فقهاء الشريعة، فقد اجتهدت اللجان فى استنباط الأحكام التى

(١) مضبطة الجلسة السبعين، دور الانعقاد العادى الثالث من الفصل التشريعى الثالث، المعقودة بتاريخ الأول من يوليو ١٩٨٢.

(٢) سيرد الحديث عن هذه المشروعات بالتفصيل فى الباب القالى إن شاء الله.

تتفق وظروف المجتمع وروح العصر، بشرط مطابقتها لروح الشريعة الإسلامية وأصولها^(١).

ومن ثم تكون هذه التقنيات قد استمدت من الشريعة الإسلامية، كما ألزمت القاضي في تفسيره لنصوصها بأن يستلهم في هذا التفسير مقاصد الشريعة أيضا^(٢).

ومن العرض السابق لنظم القانون الخاص في القانون المصري، يبدو اتساع نفوذ وتأثير الشريعة الإسلامية فيه، وهي حقيقة تكاد تخفى على الكثير، إذ الشائع أن أحكام القانون المصري، هي في معظمها أحكام القانون الفرنسي، ولكن كما رأينا في نظم القانون الخاص، فبالإضافة إلى أحكام الأحوال الشخصية التي تستمد من الشريعة ذاتها فإنه في مجال القانون المدني على حد ما جاء في مجموعة الأعمال التحضيرية: "إن القاضي في أحكامه بين اثنتين إما أنه يطبق أحكاما لا تتناقض مع مبادئ الشريعة الإسلامية وإما أنه يطبق أحكام الشريعة ذاتها".

القانون السوداني :

الأحوال الشخصية :

تسرى في السودان شأن كل الدول الإسلامية، فيما يتعلق بالأحوال الشخصية للمسلمين مجموعة قوانين مستمدة من أحكام الشريعة الإسلامية، ومن هذه القوانين: قانون الوقف الخيري الإسلامي رقم ١١٦ لسنة ١٩٧٠. قانون الأوقاف الخيرية رقم ١٩ لسنة ١٩٧١. قانون الوصايا وإدارة التركة للمرة (٨) لسنة ١٩٢٨. قانون الوصى العام لسنة ١٩٣٧. لائحة إدارة

(١) مضبطة الجلسة السبعين، دور الانعقاد العادي الثالث من الفصل التشريعي الثالث المعقودة بتاريخ الأول من يوليو ١٩٨٢.

(٢) من كلمة السيد/ رئيس لجنة المعاملات المدنية عن الاقتراح بهذا المشروع، مضبطة الجلسة السبعين، دور الانعقاد العادي الثالث من الفصل التشريعي الثالث، المعقودة في أول يوليو ١٩٨٢.

واستثمار أموال القصر والمحجور عليهم والمفقودين (تشريع نمرة (٣٠) لسنة ١٩٧١.

فروع القانون الأخرى :

أما فيما يتعلق ببقية فروع القانون، فقد ظل القانون الإنجليزى مطبقا فى السودان على أثر الاحتلال، حتى قامت ثورة الحادى والعشرين من أكتوبر سنة ١٩٦٤، وتضمن ميثاقها النص على ضرورة وضع قوانين تتمشى مع تقاليد الشعب وتستلهم تراثه الأصيل، وتشكلت لجان لإنجاز هذا العمل، غير أن عملها لم يتعد تعريب القوانين الإنجليزية السائدة آنذاك، ثم قامت ثورة مايو، وأعلن الرئيس السودانى "جعفر محمد نميرى" فى ٣١ أغسطس سنة ١٩٧٠، بدء الثورة التشريعية، وتشكلت لذلك لجنة من المتخصصين من أبناء وادى النيل، عهد إليها بمهمة إنجاز مشروعات القوانين الجديدة، وبدأت هذه اللجنة عملها بوضع مشروع القانون المدنى ١٩٧١، والذى انتهت منه فى فترة وجيزة^(١) ويقع مشروع هذا القانون فى (٩١٧) مادة، تضمها أربعة كتب هى:

الكتاب الأول يتناول الأحكام التمهيدية (٧٢ مادة) .

الكتاب الثانى يتناول نظرية الالتزام بوجه عام (٢٨٣ مادة) .

الكتاب الثالث يتناول العقود المسماة (٣٢٨ مادة) .

الكتاب الرابع يتناول الحقوق العينية (٢٣٤ مادة)^(٢) .

وعن أثر الشريعة الإسلامية فى هذا القانون، ورد فى مقدمة المذكرة التفسيرية له: "قضاء لحق الشريعة الإسلامية وإدراكا لمكانتها الرفيعة فى مجال صياغة القانون نقل المشرع عنها الكثير من نظرياتها العامة وأحكامها التفصيلية فكانت الشريعة الإسلامية مصدرا هاما استند إليه المشروع فأخذ عنها العديد من أحكامه، وهى فضلا عن كونها المصدر التاريخى لهذه

(١) مقدمة المذكرة التفسيرية للقانون المدنى السودانى ١٩٧١.

(٢) القانون المدنى السودانى ١٩٧١، وزارة العدل السودانية.

الأحكام، فإنها المصدر الرسمي الأول الذى يتعين على القاضى أن يلجأ إليه عند عدم وجود نص يحكم المسألة المطروحة عليه، فعليه عندئذ أن يتلمس الحكم أولاً فى الشريعة الإسلامية ٠٠٠٠ وأهم النظريات العامة التى استقفاها المشروع من الشريعة الإسلامية، نظرية التعسف فى استعمال الحق، ومسئولية عديم التمييز، حوالة الدين، ومبدأ الحوادث غير المتوقعة الذى يستند إلى نظرية الضرورة فى الشريعة الإسلامية، كذلك فإن الأهلية والهبّة والشفعة قد أخذت معظم أحكامها من الشريعة الإسلامية، ومن الأحكام التفصيلية التى اقتبسها من الشريعة الإسلامية والفقهاء الإسلامى، الأحكام الخاصة بمجلس العقد، وبيع المريض مرض الموت، وانقضاء الإيجار بموت المستأجر، وخيار الرؤية، وغرس الأشجار فى العين المؤجرة، والأحكام المتعلقة بالحائط المشترك^(١).

ويبدو من العرض السابق أن هذا القانون منقول عن القانون المدنى المصرى الحالى، ثم ما لبث أن ألغى هذا القانون عام ١٩٧٣م^(٢).

ومن القوانين السودانية الأخرى التى صدرت فى هذه الفترة:

قانون العقود لسنة ١٩٧٤، وهو القانون رقم (٦١) لسنة ١٩٧٤ ويتألف من (٨٥) مادة.

قانون البيع لسنة ١٩٧٤، وهو القانون رقم (٦٢) لسنة ١٩٧٤ ويتألف من (٥٤) مادة.

قانون الوكالة لسنة ١٩٧٤، وهو القانون رقم (٦٣) لسنة ١٩٧٤ ويتألف من (٣٨) مادة.

قانون الإجراءات المدنية لسنة ١٩٧٤ وهو القانون رقم (٦٦) لسنة ١٩٧٤ ويتألف من (٣٣٦) مادة.

(١) مقدمة المذكرة التفسيرية لمشروع القانون المدنى السودانى ١٩٧١.

(٢) د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعى فى المملكة العربية السعودية، هامش ص ٧٤.

ثم ما لبث أن ظهر اتجاه جمهورية السودان ممثلة في قائدها "جعفر نميري"، نحو النهج الإسلامي، وذلك تعبيراً عن ضمير الغالبية العظمى من الشعب السوداني، وقد تبلور هذا الاتجاه الإسلامي عندما وضع دستور جمهورية السودان الديمقراطية لسنة ١٩٧٣ والذي نصت المادة التاسعة منه على أن: "الشريعة الإسلامية والعرف مصدران رئيسيان للتشريع"، كما نصت المادة ١٦/أ منه على أن: "في جمهورية السودان الديمقراطية، الدين الإسلام، ويهتدى المجتمع بهدى الإسلام دين الغالبية وتسعى الدولة للتعبير عن قيمه"^(١).

وتطبيقاً لذلك، صدرت عدة قوانين تعد مظهراً للتوجه الإسلامي في جمهورية السودان الديمقراطية، فصدر قانون مكافحة البغاء، وقانون حظر الميسر، كذلك، صدرت عدة قرارات تنفيذية بتحريم إقامة محال بيع الخمور على مقربة من المساجد والمدارس، وإغلاق الحانات خلال شهر رمضان.

ثم أصدر الرئيس السوداني توجيهات القيادة الرشيدة والتي خير فيها كل أصحاب المناصب القيادية بين الالتزام بالقيم الخلقية التي دعا إليها الإسلام، أو التتحى عن مواقع القيادة^(٢).

وفي عام ١٩٧٧م تشكلت لجنة لمراجعة القوانين السودانية القائمة في السودان وتعديلها لتنتمشى مع أحكام الشريعة الإسلامية، وأتبع الرئيس السوداني ذلك بإصدار توجيهاته بإلغاء التعامل بالربا في البنوك المتخصصة، وفتح الباب أمام تأسيس عدد من البنوك الإسلامية^(٣).

ثم جاءت الخطوة الكبرى نحو الاتجاه الإسلامي، عام ١٩٨٣م، حيث صدرت عدة قوانين هامة هي تقنين لأحكام الفقه الإسلامي تهدف إلى

(١) الدستور الدائم لجمهورية السودان الديمقراطية، الصادر في ١٩٧٣/٥/٨. د. أحمد شوقي محمود: نظام الحكم في السودان في ظل دستور ١٩٧٣، دار النشر للجامعات المصرية، ١٩٨٥، ص ٨٩ - ٩١.

(٢) د. أحمد شوقي: نظام الحكم في السودان في ظل دستور ١٩٧٣، ص ٩١ - ٩٢.

(٣) د. أحمد شوقي: نظام الحكم في السودان، المرجع السابق، ص ٩٢.

تطبيق الشريعة الإسلامية، ولم يلتزم المشرع السوداني فيها بمذهب واحد بعينه، إنما أخذ بعض الأحكام من المذاهب الأربعة المعروفة، كما أخذ بفقهاء السلف من الصحابة والتابعين، وحرص على أن تكون الأحكام متصلة بالأصول الفقهية الأساسية من القرآن الكريم والسنة وفقه السلف^(١)، وهذه القوانين هي:

قانون المعاملات المدنية، وأصدره رئيس الجمهورية في ١١/٢/١٩٨٤، وأجاز مجلس الشعب في ٢٧/٣/١٩٨٤ وشمل هذا القانون (٨١٩) مادة تنقسم إلى اثنين وعشرين باباً. وقد استمد بعض أحكامه من بعض قوانين الدول العربية لا سيما القانون المدني الأردني المأخوذ بدوره من مجلة الأحكام العدلية ومشروعات القوانين لدول الإمارات العربية المتحدة، ومصر والكويت وأبو ظبي، والجمهورية العربية اليمنية، كما استعان في كثير من مواده بفقهاء المذهبين الحنفي والمالكي ليصبح قانوناً إسلامياً مستمداً من الشريعة الإسلامية^(٢).

ومن مظاهر أثر الشريعة الإسلامية فيه:

القواعد الأساسية لتطبيق أحكام هذا القانون، وهي مبادئ عامة مأخوذة من الفقه الإسلامي، نصت عليها المادة (٥) منه، ومن أمثلتها:

الضرر لا يزال بمثله، المشقة تجلب التيسير، لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان، الغرم بالغنم، مطل الغنى ظلم ... الخ.

- نظرية إساءة استعمال الحق، ونصت عليها المادة (٢٩) منه.

- عدم إجازة العربون، ونصت عليه المادة (٤٧) منه.

(١) د. المكاشفى طه الكباشي: تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة، الزهراء للإعلام العربي، د.ت، ص ١٣ - ١٤. د. أحمد شوقي: نظام الحكم في السودان، المرجع السابق، ص ٩٣ - ٩٤.

(٢) د. المكاشفى طه: تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان، المرجع السابق، ص ١٩ وما بعدها. د. أحمد شوقي: نظام الحكم، المرجع السابق، ص ٩٤.

- الغبن كأحد عيوب الرضاء، ونصت عليه مواد (٧٤، ٧٦) منه.
- الخيارات التى تشوب لزوم العقد، وهى خيار الشرط، ونصت عليه المواد (١٠٣ - ١٠٧) منه. خيار الرؤية، ونصت عليه المادة (١٠٨) منه، خيار التعيين، ونصت عليه المادة (١٠٩) منه، خيار العيب، ونصت عليه المادة (١١٠) منه.
- نظرية الظروف الطارئة، ونص عليها فى الفصل الرابع عشر من الباب الثانى، تحت عنوان، "أثر العقد بين المتعاقدين"، وذلك فى المادة (١١٧) منه.
- الوعد للجمهور كتطبيق للإرادة المنفردة كمصدر من مصادر الالتزام، ونصت عليه المادة (١٣٧) منه.
- الإثراء بلا سبب كمصدر من مصادر الالتزام، ونص عليه فى الباب الرابع، فى فصلين، "الثراء الحرام" (مواد ١٦٤ - ١٦٦) "والفضالة" (مواد ١٦٧ - ١٧٧).
- بعض أنواع البيوع، ونص عليها فى الباب الخامس الخاص بالبيع وهى:
 - بيع السلم، ونصت عليه مواد (٢١٧ - ٢٢١) منه.
 - البيع فى مرض الموت، ونصت عليه المواد (٢٢٤ - ٢٢٥) منه، كما نص عليه مرة أخرى فى الباب التاسع عشر الخاص بالملكية وأنواعها والقيود التى ترد عليها وأسباب كسبها، تحت عنوان "كسب الملكية بالوصية" (مادة ٦٨٥) منه.
 - بعض أنواع الشركات: ضمن تنظيم الشركة، كأحد العقود التى ترد على الملكية، ونص عليها فى الباب السابع الخاص بالشركة، تحت عنوان، بعض أنواع الشركات، وهى: شركة الأعمال، ونصت عليها المواد (٢٥٨ - ٢٦٢). شركة الوجوه، ونصت عليها المواد (٢٦٣ - ٢٦٥).
 - شركة المضاربة، ونصت عليها المواد (٢٦٦ - ٢٧٠).

- تحريم القرض بفائدة: ضمن تنظيم القرض كأحد العقود التي تقع على الملكية، ونصت عليه المواد (٢٧٧ - ٢٨٥) .

- بعض أنواع الإجارة: كعقد يرد على المنفعة، ونص عليها فى الباب العاشر الخاص بالإجارة وهى: إجارة الأراضى الزراعية، ونصت عليها المواد (٣٢٢ - ٣٢٨) . المزارعة، ونصت عليها المواد (٣٢٩ - ٣٣٦) . المساقاة، ونصت عليها المواد (٣٣٧ - ٣٤٧) . المغارسة، ونصت عليها المادة (٣٤٨) . إيجار الوقف، ونصت عليه المواد (٣٤٩ - ٣٥٨) منه .

- حوالة الدين: كطريقة لانتقال الالتزام، ونص عليها فى الباب الثامن عشر الخاص بعقود التأمينات الشخصية، مواد (٥٠٦ - ٥١٥) منه .

- حقوق الارتفاق: (الشرب - المسيل - المرور) كعقود ترد على حق الملكية، ونص عليها فى الباب التاسع عشر الخاص بالملكية وأنواعها والقيود التى ترد عليها وأسباب كسبها مواد (٥٢٤ - ٥٢٨) . كما نص عليها مرة أخرى فى نفس الباب تحت عنوان بعض أنواع حقوق الارتفاق (مواد ٥٩١ - ٦٠٠) .

- ملكية الطبقات والشقق (الحائط المشترك - العلو والسفل): ونص عليها فى الباب التاسع عشر الخاص بالملكية وأنواعها والقيود التى ترد عليها وأسباب كسبها، مواد (٥٤٣ - ٥٥٤) كما نص عليها مرة أخرى، فى نفس الباب تحت عنوان، "بعض أنواع حقوق الارتفاق" مواد (٥٨٥ - ٥٨٧) .

- إحراز الأموال المباحة: ونص عليها فى الباب التاسع عشر أيضاً، وهى: تملك المنقول المباح، ونصت عليه المادة (٥٥٥) منه . ملكية الكنوز والمعادن، ونصت عليها المادة (٥٥٦) منه . ملكية صيد البر والبحر واللقطة والأشياء الأثرية، ونصت عليها المادة (٥٥٧) . ملكية منافع الأراضى والعقارات وإحياء الموات، ونصت عليها المادة (٥٦٠) منه .

- الشفعة: كسب من أسباب كسب الملكية، ونص عليها فى الباب التاسع عشر أيضا، مواد (٦١٦ - ٦٣٠) .

- مرور الزمن المانع من سماع الدعوى على الحيابة كسبب من أسباب كسب الملكية: ونص عليه فى الباب التاسع عشر أيضا، مواد (٦٣١ - ٦٥٤)^(١) .

هذه بعض أمثلة لأثر الشريعة الإسلامية فى القانون المدنى السودانى لسنة ١٩٨٤. وبصفة عامة، فإنه قد اعتمد كلية على أحكام الفقه الإسلامى، لأنه وضع بهدف تطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان .

٢ - قانون الإثبات :

الذى أصدره رئيس الجمهورية فى ١٠/٦/١٩٨٣، وأجازة مجلس الشعب فى ١١/٩/١٩٨٣ وقد اعتمد هذا القانون على الأصول الشرعية "القرآن الكريم وسنة الرسول"، ثم استعان بأقوال السلف الصالح، وقد تناول طرق الإثبات الجائزة قانونا وحصرها فى: الإقرار - شهادة الشهود - المستندات - القرائن - حجية الأحكام - اليمين - المعاينة - الخبرة^(٢) .

٣ - قانون أصول الأحكام القضائية :

وأصدره رئيس الجمهورية فى ٩/٢٨/١٩٨٣، وأجازة مجلس الشعب فى ١١/٩/١٩٨٣، وهو يبين طريقة تفسير النصوص الشرعية الظنية الدلالة "النصوص غير القطعية"، كما يبين طريقة القضاء فى حالة عدم وجود النص وأساسه، قوله تعالى: "فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول"^(٣) . وقوله (ص) لمعاذ بن جبل حين أرسله لليمن قاضيا: بما

(١) قانون المعاملات المدنية السودانى لسنة ١٩٨٤، الصادر بأمر مؤقت رقم (٦) لسنة ١٩٨٤، والمنشور بالجريدة الرسمية لجمهورية السودان الديمقراطية رقم ١٣٤٠.

(٢) د. المكاشفى طه: تطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان، ص ٢٣ - ٢٤. د. أحمد شوقى:

نظام الحكم فى السودان، ص ٩٤.

(٣) آية رقم (٥٩) من سورة النساء .

تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال (ص): فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال (ص): فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو "أى لا أقصر".

فقد جعل هذا القانون الشريعة الإسلامية بمصادرها المعروفة، هـى وحدها المصدر الرسمى الوحيد للأحكام فى حالة عدم وجود نص تشريعى، وتراجعت السوابق القضائية والعرف - وكانا مصدرين رسميين للقانون من قبل - لتصبحا مجرد مصادر استرشادية للقاضى فى حالة عدم وجود حكم شرعى ثابت بنصوص الكتاب والسنة، شريطة ألا يتعارضاً مع أحكام الشريعة الإسلامية.

كما نصت المادة الثالثة منه على أن: "على الرغم مما قد يرد فى أى قانون آخر فى حالات غياب النص الذى يحكم الواقعة: أ - يطبق القاضى ما يجد من حكم شرعى ثابت بنصوص الكتاب والسنة، ب - فإن لم يجد القاضى نصاً يجتهد رأيه ويهتدى فى ذلك بالمبادئ التالية بحيث يأخذها على وجه التكامل ويراعى ترتيبها فى أولوية النظر والترجيح:

أولاً: مراعاة الإجماع وما تقتضيه كليات الشريعة ومبادئها العامة وما تهتدى إليه توجيهاتها فى تفصيل المسألة.

ثانياً: القياس على أحكام الشريعة تحقيقاً لعلها أو تمثيلاً لأشبابها أو مضاهاة لمنهجها فى نظام الأحكام.

ثالثاً: اعتبار ما يجلب المصالح ويدرأ المفسدات وتقدير ذلك بما يتوخى مقاصد الشريعة وأغراض الحياة الشرعية المتكاملة فى ظروف الواقع الحاضر وبما لا تلغيه نصوص الشريعة الفرعية".

وقد وضع هذا القانون المبادئ التى يسير عليها القاضى فى تفسيره للنصوص إذا وجد أمام نص غير مفسر أو قطعى الدلالة ومنها:

يستصحب القاضى أن المشرع لا يقصد مخالفة الشريعة الإسلامية تعطيلاً لواجب قطعى أو إباحة لمحرّم بين، وأنه يراعى توجيهات الشريعة فى الندب أو الكراهية. يفسر القاضى المجمات والعبارات التقديرية بما

يوافق أحكام الشريعة ومبادئها وروحها العامة، كما تعرض هذا القانون لكيفية تفسير النصوص الظنية الدلالة، ووضع ضوابط لتفسير مثل هذه النصوص، من أهمها: ألا يخالف التفسير أحكام الشريعة ومبادئها وروحها العامة، وأن تفسر الألفاظ والعبارات على ضوء القواعد الفقهية واللغوية.

بل إنه قد تعرض لحالة ما إذا ترك قانون ما حكما من أحكام الشريعة الإسلامية قصدا أو نسيانا، أو كانت هناك حادثة جديدة لا نص فيها، ففرض على القاضي في مثل هذه الحالات الأخذ بالحكم الشرعي المتروك والاجتهاد في الحادثة الجديدة وفق ضوابط الاجتهاد المعروفة، وهو ما يبدى اتباع القانون للشريعة نصا وروحا وتفسيرا وتطبيقا.

وتطبيقا لذلك، رغم عدم نص قانون العقوبات على جريمة الربا، أو على عقوبة للتعامل به فإن المحاكم قد عززت التعامل بالربا، وأمرت بإلغاء التعامل الربوي في كافة المصارف الحكومية والأجنبية، استنادا إلى قانون أصول الأحكام القضائية^(١).

٤ - قانون الزكاة والضرائب: أصدره رئيس الجمهورية في ١٤/٣/١٩٨٤م، وأجازه مجلس الشعب في ٢٧/٣/١٩٨٤م، وحدد هذا القانون الأحوال التي تجب فيها الزكاة، وطبق بالفعل وقامت الجهات المختصة بجباية الزكاة ممن تجب عليهم^(٢).

٥ - قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أصدره رئيس الجمهورية في ٣/١١/١٩٨٣م وأجازه مجلس الشعب في ٧/١٢/١٩٨٣م، وهو ينظم ولاية الحسبة، فجعلها أمرا لازما، وجعلها فرض عين على من يلتزم بها، وبين أنواع المعروف وأنواع المنكر^(٣).

(١) د. المكاشفي طه: تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان، ص ٢٥ - ٢٨. د. أحمد شوقي: نظام الحكم في السودان، المرجع السابق، ص ٣٤ - ٣٦، ص ٩٤.

(٢) د. المكاشفي طه: تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان، ص ٢٩ - ٣٠. د. أحمد شوقي: نظام الحكم في السودان، ص ٩٤.

(٣) د. المكاشفي طه: تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان، ص ٣١. د. أحمد شوقي: نظم الحكم في السودان، المرجع السابق، ص ٩٤.

٦ - قانون القوات المسلحة: الذى جعل من أهداف القوات المسلحة، الدفاع عن الدين والوطن، والدود عن القيم الروحية والاجتماعية ... الخ، وأصبح شعار القوات المسلحة بموجب هذا القانون، لا إله إلا الله فى وقت السلم، والله أكبر فى وقت الحرب والقتال^(١).

٧ - قانون المرور لعام ١٩٨٤ م: وينظم هذا القانون حالات القتل والجرح والإصابة والضرر والإتلاف الناتجة عن حوادث المرور، واستمد هذا القانون من الفقه الإسلامى، فتضمن أحكام الديات الكاملة والناقصة، وأحكام التعويض عن الأضرار كما وردت فى أقوال وآراء فقهاء المسلمين^(٢).

قانون الإجراءات المدنية لعام ١٩٨٣ م: وقد تضمن هذا القانون فى إحدى مواده (البند الثانى من المادة السادسة) النص على: "فى المسائل التى لا يحكمها أى نص تشريعى تطبق المحاكم الشريعة الإسلامية و ... مما يبدو منه، أن الشريعة الإسلامية قد احتلت موقع الصدارة كمصدر رسمى للقانون فى حالة عدم وجود نص تشريعى^(٣)".

٩ - القانون الجنائى: الصادر فى ١٩٨٣/٩/٨ م، وأجازه مجلس الشعب السودانى فى ٨ نوفمبر ١٩٨٣ م، وقد تناول هذا القانون جرائم الحدود "الزنا - القذف - السرقة - الحراية - السكر - الردة - البغى"، وجرائم القصاص "فى النفس والأطراف والجروح"، وجرائم التعازير "كالأفعال المحرمة التى هى دون الزنا، وسرقة ما لا قطع فيه كسرقة دون النصاب، وجرائم خيانة الأمانة، وشهادة الزور، والرشوة، والغش فى

(١) د. المكاشفى طه: تطبيق الشريعة، المرجع السابق، ص ٣٠ - ٣١.

(٢) د. المكاشفى طه: تطبيق الشريعة، المرجع السابق، ص ٣١.

(٣) د. أحمد شوقي: نظام الحكم فى السودان، المرجع السابق، ص ٣٢ - ٣٣.

المعاملات" وعقوبة مثل هذه الجرائم الجلد والغرامة والسجن مع ترك تقديرها لاجتهاد القاضى^(١)، وقد طبق هذا القانون بالفعل^(٢)،

ثم صدر القانون الجنائى لسنة ١٩٩١ وهو مستمد أيضا من أحكام الشريعة الإسلامية، وقد نصت المادة الثانية منه، على أن: "يلغى قانون العقوبات لسنة ١٩٨٣" ويتألف القانون الجنائى السودانى لسنة ١٩٩١ من (١٨٥) مادة مقسمة إلى سبعة عشر بابا، اشتملت على:

- التعازير، وهى ما دون القصاص والحدود، وتمثل معظم عقوبات هذا القانون، إذ أنها الجزاء لكثير من الجرائم، كالجرائم المنصوص عليها فى الأبواب، الخامس "الجرائم الموجهة ضد الدولة" ثمان مواد، والسادس "الجرائم المتعلقة بالقوات النظامية" خمس مواد، والسابع "الفتنة" أربع مواد، والثامن "الجرائم المتعلقة بالطمأنينة العامة" ثلاث مواد، والتاسع "الجرائم المتعلقة بالسلامة والصحة العامة" ثمانى عشرة مادة، والعاشر

(١) د. المكاشفى طه: تطبيق الشريعة فى السودان، المرجع السابق، ص ١٥ - ١٨. د.

أحمد شوقى: نظام الحكم فى السودان، المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) ومن ذلك، ما قضت به محكمة العدالة الناجزة رقم (٧)، النمرة أ/٨٢/١٩٨٤، وذلك فى تهمة اختلاس بإحدى المدارس السودانية، موجهة ضد محاسب، فحكم عليه بقطع يده، وقد جاء فى حيثيات الحكم: "وقد اعتبر القانون فى المادة ٢/٣٢٠ المختلس سارقا، لأن كلمة أخذ الواردة فى نص المادة كلمة عامة مطلقة يدخل فيها المختلس والمنتهب والغاصب، وقد قال إياس بن معاوية: بقطع يد المختلس، لأن المختلس يستخف بأخذ الشيء فيكون سارقا، وقد روى ذلك عن رسول الله (ص) ٠٠٠ وحيازة الدولة للمال تعتبر حيازة حقيقية لهذا المال المختلس وينوب عن الدولة فى حيازة المال مدير المدرسة وقد أخذ المال دون رضاه ٠٠٠ كما أن ملكية الدولة للمال لا تعتبر شبهة يدرأ بها حد السرقة. ففضى أمة كبار بقطع يد سارق المال العام ٠٠٠ وكذلك يكون المتهم قد خالف نص المواد: ٢/٣٢٠ السرقة الحديثة، ٠٠٠ ولذلك قضت المحكمة بقطع يد المختلس عملا بما ذهب إليه الفقيه إياس بن معاوية، وعملا بنصوص القانون نفسه، ذكره، د. المكاشفى طه: تطبيق الشريعة فى السودان، ص ٦٩ - ٧٢.

"الجرائم المتعلقة بالموظف العام والمستخدم" ست عشرة مادة، وتراوحت عقوباتها بين السجن محدد المدة والغرامة والجلد.

- القصاص كعقوبة، ونص عليه فى الباب الرابع الخاص بالجزاءات، تحت عنوان "العقوبات" (مواد ٢٨ - ٣٢)، شملت التعريف بالقصاص ولمن يثبت وحالاته - شروط القصاص - تعدد القصاص - مسقطات القصاص - أولياء المجنى عليه الذين لهم الحق فى القصاص - ثم نص عليه مرة أخرى كجزاء على جريمة القتل، وذلك فى الباب الرابع عشر الخاص بالجرائم الواقعة على النفس والجسم وأولها القتل، مادة ٢/١٣٠.

- الدية كنوع من العقوبة فى صورة تعويض، ونص عليها فى الباب الرابع الخاص بالجزاءات تحت عنوان التعويض (مواد ٤٢ - ٤٦) شملت التعريف بالدية ومقدارها - الحكم بالدية - من تثبت له الدية - من تجب عليه الدية وكيفية استيفائها منه - رد المال أو المنفعة أو التعويض، كما نص عليها بعد ذلك فى الجرائم التى يحكم فيها بالدية كتعويض إلى جانب العقوبة المقررة، كما هو الحال فى جريمة القتل العمد المنصوص عليها فى الباب الرابع عشر تحت عنوان الجرائم الواقعة على النفس والجسم (مادة ١٣٠).

- الحدود، وهى: حد شرب الخمر، ونص عليه فى الباب التاسع الخاص بالجرائم المتعلقة بالسلامة والصحة العامة، تحت عنوان (الإزعاج العام والخمر والميسر) مادة (٧٨).

حد الردة، ونص عليه فى الباب الثالث عشر، تحت عنوان الجرائم المتعلقة بالأديان، مادة (١٢٦).

حد الزنا، ونص عليه فى الباب الخامس عشر تحت عنوان جرائم العرض والسمعة والآداب العامة، وأولها، جريمة الزنا (مواد ١٤٥ - ١٤٧) كما ألحق بجرائم العرض والسمعة والآداب: اللواط (مادة ١٤٨) وعقوبته الجلد مائة جلدة، أو السجن مدة لا تتجاوز خمس سنوات فى المرة

الأولى لإدانة المتهم، والجلد مائة جلدة والسجن مدة لا تتجاوز خمس سنوات إذا أدين الجاني للمرة الثانية، أما إذا أدين الجاني للمرة الثالثة، يعاقب بالإعدام أو السجن المؤبد. ومواقعة المحارم (مادة ١٥٠) وعقوبتها إحدى العقوبات المقررة لأي من الجرائم السابقة حسبما يشكله فعل الجاني. حد القذف: ونص عليه في الباب الخامس عشر، تحت عنوان "جرائم العرض والسمعة والآداب العامة" (مواد ١٥٧ - ١٥٨) وقد ألحق المشرع السوداني بهذه الجرائم، جريمة إشانة السمعة (مادة ١٥٩)، والإساءة والسباب (مادة ١٦٠). وتتراوح عقوباتهما بين السجن والجلد والغرامة.

حد الحرابة: ونص عليه في الباب السابع عشر الخاص بالجرائم الواقعة على المال، وأولها الحرابة مواد (١٦٧ - ١٦٩).

حد السرقة: ونص عليه في الباب السابع عشر الخاص بالجرائم الواقعة على المال، مواد (١٧٠ - ١٧٣) كما ألحقت بهذه الجريمة في نفس الباب جريمة السرقة دون الحد (مادة ١٧٤) وعقوبتها السجن أو الغرامة أو الجلد^(١).

ومن العرض السابق، يتبين أن السودان كانت صاحبة تجربة رائدة في مجال تطبيق الشريعة الإسلامية، وإن كان عدم استقرار الأوضاع السياسية في السودان قد عوق نجاح هذه التجربة الرائدة.

القانون الليبي :

الأحوال الشخصية :

احتفظت ليبيا بالنسبة لها بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام مالك، حتى أثناء الاحتلال الإيطالي كما سبق القول. كما نصت المادة (١٧) من قانون نظام القضاء لعام ١٩٥٤م، على أن القانون الواجب التطبيق على مسائل الأحوال الشخصية هو أرجح الأقوال من مذهب الإمام مالك.

(١) القانون الجنائي السوداني، سنة ١٩٩١م.

كذلك نصت المادة (١٧) من نظام القضاء الصادر فى ٨/١٠/١٩٥٨م، على أن: "تطبق المحاكم الشرعية أحكام الشريعة الإسلامية طبقا لأرجح الأقوال من مذهب الإمام مالك، على أنه إذا نص القانون على أحكام شرعية خاصة وجب اتباعه". ثم صدر القانون رقم (١٣) لسنة ١٩٦٤، مؤكدا لهذه المادة، فأصبح المعول عليه هو المشهور من مذهب الإمام مالك، وذلك ما لم يوجد نص تشريعى فى التشريع القائم، أما إذا وجدت أحكام شرعية خاصة وجب على القاضى اتباعها (مادة ١٧ من القانون رقم ١٣ لسنة ١٩٦٤)^(١).

وفى الثامن والعشرين من أكتوبر عام ١٩٧١م، أصدر مجلس قيادة الثورة قرارا، نصت المادة الأولى منه على: "اعتبار الشريعة الإسلامية المنبع الذى يستقى منه التشريع أحكامه"^(٢)، كما نص على تشكيل لجان لمراجعة التشريعات وتعديلها بما يتفق مع المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية، فتقدمت هذه اللجان بقوانين منها:

- فى مجال الأحوال الشخصية: قانون رقم (١٠) لسنة ١٩٧١ بإنشاء هيئة عامة للأوقاف، والقوانين المعدلة له، وما انتهت إليه اللجنة العليا لمراجعة التشريعات وفقا لقرار مجلس قيادة الثورة الصادر فى ٩ رمضان ١٣٩١هـ، ٢٨ أكتوبر ١٩٧١م.

- قانون رقم ١٢٤ لسنة ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م، بشأن أحكام الوقف، والذى جاء فى مقدمته: "نزولا على أحكام الشريعة الإسلامية الغراء، واستجابة لرغبة الشعب العربى فى الجمهورية العربية الليبية، و... و... وعلى قرار مجلس قيادة الثورة الصادر فى ٩ رمضان لسنة ١٣٩١هـ، الموافق ٢٨ أكتوبر ١٩٧١م، بتشكيل لجان لمراجعة التشريعات وتعديلها بما يتفق مع المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية..."^(٣).

(١) د. الكونى على عبودة: أساسيات القانون الوضعى الليبى، المدخل إلى القانون، القانون (١)، المرجع السابق، ص ٢٢١.

(٢) د. الكونى على عبودة: أساسيات القانون الوضعى الليبى، المدخل إلى القانون، المرجع السابق، ص ٢٢٢.

(٣) موسوعة التشريعات العربية، ملحق (١) ليبيا، بدون دار نشر أو تاريخ أو رقم صفحة.

وفى عام ١٩٧٣م، ألغيت المحاكم الشرعية، وأعيد تنظيم القضاء الموحد بالقانون رقم ٥١ لسنة ١٩٧٦، والذي نصت المادة (١٥٩) منه على أن: "مع مراعاة ما تنص عليه القوانين من أحكام شرعية خاصة وإلى أن يصدر قانون الأحوال الشخصية تطبق المحاكم الشريعة الإسلامية طبقاً للمشهور من مذهب الإمام مالك فى مسائل الأحوال الشخصية والمسائل المتعلقة بالوقف".

وفى عام ١٩٨٤م، صدر القانون رقم (١٠) لسنة ١٩٨٤، بشأن الأحكام الخاصة بالزواج والطلاق وأثارهما، فنص فى المادة ٧٢/ب، منه على أن: "إذا لم يوجد نص تشريعى يمكن تطبيقه فيحكم بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية الأكثر ملاءمة لنصوص هذا القانون" وبالتالي أصبح كل من الزواج والطلاق وأثارهما يخضعان لنصوص التشريع ولمبادئ الشريعة الإسلامية الأكثر ملاءمة لنصوص القانون رقم (١٠) لسنة ١٩٨٤ (فقرة ب من المادة ٧٢) كما تخضع مسائل الأحوال الشخصية الأخرى كالمواريث والوقف للتشريع وللمشهور من مذهب الإمام مالك (مادة ١٥٩ من القانون رقم ٥١ لسنة ١٩٧٦)^(١).

فروع القانون الأخرى :

بعد أن حصلت ليبيا على استقلالها عام ١٩٥٦م، شكلت عدة لجان رأسها الأستاذ الدكتور "عبد الرزاق السنهورى"، لوضع مجموعات القوانين الليبية، فقامت هذه اللجان بوضع قوانين كادت أن تكون نقلاً للقوانين المصرية لا سيما فيما يتعلق بالقانون المدنى^(٢)، فالقانون المدنى الليبى الحالى، نقل عن القانون المدنى المصرى الحالى، غير أنه قد جعل مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الثانى للقانون، وذلك فيما نصت عليه المادة

(١) د. الكونى على عبودة: أساسيات القانون الوضعى الليبى، المرجع السابق، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢) د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، المرجع السابق، ص ٤٤ - ٤٥، ص ٧٤. وبحوث فى الشريعة والقانون، تقنين الشريعة الإسلامية، هامش ص ٢٧. والتطور التشريعى فى المملكة العربية السعودية، هامش ص ٢١٥. وتشريعات البلاد العربية، المرجع السابق، ص ٢٣.

الأولى منه في فقرتها الثانية: "إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية"^(١) ومن ثم فقد ورد بالقانون المدني الليبي الحالي، النظريات العامة والأحكام التفصيلية التي سبق أن استمدها القانون المدني المصري من أحكام الشريعة الإسلامية، والتي سبق ذكر بعضها تفصيلاً.

ومن أمثلة ما جاء بالقانون المدني الليبي مستمداً من الشريعة الإسلامية:

- نظرية التعسف في استعمال الحق، وجاءت في الباب التمهيدي منه^(٢).

القيود القانونية والاتفاقية التي ترد على حق الملكية، كحق الري والصرف، والمجرى، والمرور، والحائط المشترك.

- الميراث: كسبب من أسباب كسب الملكية.

- الوصية: وتشمل تصرفات المريض مرض الموت. كسبب من أسباب كسب الملكية.

- الشفعة: كسبب من أسباب كسب الملكية، استمدها القانون المدني الليبي من الشريعة الإسلامية، ولذا يجب الرجوع إلى هذه الشريعة عند تفسير النصوص الخاصة بها دون التقيد بمذهب معين^(٣).

- حقوق المغارسة والمزارعة والمساقاة وحقوق الارتفاق: كحقوق متفرعة عن حق الملكية، استمدها القانون المدني الليبي من الشريعة الإسلامية.

^(١) ذكرها، د. محمد عبد الجواد: بحوث في الشريعة والقانون، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ١٤٦ - ١٤٧. د. الكوني على عبودة: أساسيات القانون الوضعي الليبي، ص ٢٢٠.

^(٢) د. على سليمان: في شرح القانون المدني الليبي، الحقوق العينية الأصلية والتبعية، ١٩٦٩، ص ٤٨.

^(٣) د. على سليمان: في شرح القانون المدني الليبي، المرجع السابق، ص ٢٠٤.

ومن القوانين التي أصدرتها اللجان التي شكلت بناء على قرار مجلس قيادة الثورة في الثامن والعشرين من أكتوبر عام ١٩٧١م لمراجعة التشريعات وتعديلها بما يتفق مع المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية:

- قانون تحريم ربا النسيئة في ٦ يونيه ١٩٧٢م، ٢٧ ربيع الآخر ١٣٩٢هـ. والذي تنص المادة الأولى منه على أن: "يحرم التعامل بربا النسيئة في جميع أنواع المعاملات المدنية والتجارية بين الأشخاص الطبيعيين، ويعتبر باطلا بطلانا مطلقا كل شرط ينطوى على فائدة ربوية صريحة أو مستترة ٠٠٠" وقد خصص هذا القانون المواد الثمانية الأولى منه لتعديل ما ورد بالقانونين المدنى والتجارى بما يتفق وتحريم الفائدة^(١)، كما نص على عقوبة للمتعاملين بالربا رغم تحريم القانون له بالحبس أو الغرامة، وذلك فى المادة التاسعة منه، والتي نصت على أن: "كل مخالفة لأحكام أى من المادتين الأولى والثانية من هذا القانون يعاقب عليها بالحبس مدة لا تقل عن ثلاثة أشهر أو بغرامة لا تقل عن مائة دينار ولا تزيد على ثلثمائة دينار ٠٠٠".

قانون الزكاة رقم ٨٩ لسنة ١٩٧١: والذي تنص المادة الأولى منه على أن: "الزكاة عبادة قائمة وفريضة واجبة تقوم الدولة على جبايتها وصرفها حسبما أمرت به الشريعة الإسلامية فى حدود نصوص القانون وما يصدر بمقتضاه من أحكام تفسيرية وتنفيذية"^(٢)، كما أصدرت قوانين لجريمة السرقة وغيرها^(٣).

(١) د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة والقانون، تقنين الشريعة الإسلامية، ص ١٣٤.

عبد الحليم الجندى: نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات، المرجع السابق، ص ٥، ١٦٩.

(٢) د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة والقانون، تقنين الشريعة الإسلامية، ص ١٣٤.

والتطور التشريعى فى المملكة السعودية، ص ٢١٥. وبحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، ص ٨٥. د. عبد الحليم الجندى: نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات من الفقه الإسلامى، ص ٥، ١٦٩.

(٣) د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، ص ٨٥. والتطور التشريعى

فى المملكة السعودية، ص ٢١٥.

وفى مارس ١٩٧٧م، صدر قرار مؤتمر الشعب العام بإعلان قيام سلطة الشعب، والذي جاء فى مقدمته: "إن الشعب العربى الليبي وقد استرد بالثورة زمام أمره ٠٠٠ مستعينا بالله متمسكا بكتابه الكريم أبدا مصدرا للهداية وشرعية للمجتمع يصدر هذا الإعلان ٠٠٠" وقد جاء فى هذا القرار: أولا: ٠٠٠٠٠٠ ثانيا: القرآن الكريم هو شريعة المجتمع فى الجماهيرية العربية الليبية^(١).

أى يعد من خصائص التشريع فى ليبيا ضرورة انسجامه مع القرآن الكريم وتنفيد بذلك الجهة المختصة بالتشريع^(٢).

فى عام ١٩٨٠م، صدر القانون رقم (١٣) لسنة ١٩٨٠ بشأن الضمان الاجتماعى. ونصت المادة الثانية منه على أن: "يشمل الضمان الاجتماعى نظام الزكاة الشرعية الإسلامية وتطبق فى شأنها أحكام قانون الزكاة رقم ٨٩ لسنة ١٩٧١ واللوائح والقرارات التفسيرية والتنفيذية الصادرة بمقتضاه"، كما يعتبر من أنظمة الضمان الاجتماعى أى نظام آخر يوضع على أساس من الشريعة الإسلامية واستلهاما لمبادئها القائمة على البر والعدل والإخاء والتراحم والتضامن متى كان يقصد به حماية الفرد ورعايته ودرء المخاطر عنه^(٣).

القانون الجنائى :

بعد نزوح الاحتلال الإيطالى عن ليبيا، صدر قانون العقوبات الحالى فى ٢٨ نوفمبر ١٩٥٣م، ويتألف هذا القانون من (٥٠٧ مادة) مقسمة إلى أربعة كتب هى:

الكتاب الأول: يتناول الجرائم العامة.

الكتاب الثانى: يتناول الجنايات والجنىح ضد المصلحة العامة.

الكتاب الثالث: يتناول الجرائم ضد آحاد الناس.

(١) موسوعة التشريعات العربية، المرجع السابق.

(٢) د. الكونى على عبودة: أساسيات القانون الوضعى الليبي، المرجع السابق، ص ١٩٤.

(٣) قانون رقم (١٣) لسنة ١٩٨٠، بشأن الضمان الاجتماعى، الجماهيرية العربية الليبية.

الكتاب الرابع: يتناول الجنب الأخرى والمخالفات .

وفضلا عن اشتغال هذا القانون على التعازير التي تمثل أحد أنواع العقوبات التي يقرها الفقه الإسلامي، فإنه قد تضمن:

- تحريم الرق والاستعباد بشئى صورته، ونص عليه فى الباب الرابع الخاص "بالجرائم ضد حرية الأفراد" من الكتاب الثالث (مواد ٤٢٥ - ٤٢٧).

- تحريم الربا، ونص عليه فى الباب السادس الخاص بالجرائم ضد الأموال من الكتاب الثالث (مادة ٤٦٤).

ثم صدرت عدة تشريعات مكملة لهذا القانون، يبدو فيها أثر الشريعة الإسلامية كما يلى:

قانون رقم (١٤٨) لسنة ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م، فى شأن إقامة حدى السرقة والحرابة^(١)، وقد جاء فى ديباجته: "تزولا على أحكام الشريعة الإسلامية الغراء، واستجابة لرغبة الشعب العربى المسلم فى الجمهورية العربية الليبية، و ٠٠٠ وبعد الإطلاع على ٠٠٠٠ وعلى قرار مجلس قيادة الثورة الصادر فى ٩ رمضان ١٣٩١هـ — الموافق ٢٨ أكتوبر ١٩٧١م بتشكيل لجان لمراجعة التشريعات وتعديلها بما يتفق مع المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية، وعلى ٠٠٠٠ صدر القانون الآتى:

ويتألف هذا القانون من (٢٤ مادة) مقسمة إلى ثلاثة أبواب:

الباب الأول: يتناول الأحكام الخاصة بحد السرقة .

الباب الثانى: يتناول الأحكام الخاصة بحد الحرابة .

الباب الثالث: يتناول الأحكام المشتركة .

وفضلا عن استمداد هذا القانون من أحكام الشريعة الإسلامية (حدا السرقة والحرابة) فقد نصت المادة (٢٣) من هذا القانون والمعدلة بالقانون رقم (٩) لسنة ١٩٧٥ على أن: "يطبق المشهور من أيسر المذاهب فيما لم

(١) منشور بالجريدة الرسمية، العدد رقم (٦٠) لسنة ١٩٧٢، بتاريخ ٢٣/١٢/١٩٧٢م.

يرد بشأنه نص في هذا القانون بالنسبة لجريمتي السرقة والحرابة المعاقب عليهما حداً".

- قانون رقم (٧٠) لسنة ١٩٧٣ في شأن إقامة حد الزنا، وتعديل بعض أحكام قانون العقوبات، وقد جاء في ديباجته نفس "ما جاء في ديباجة القانون السابق"، ويتألف هذا القانون من إحدى عشرة مادة اشتملت على تعريف الزنى وحده وحتمية عقوبة الحد وتنفيذ هذه العقوبة . . . الخ . . .

وفضلاً عن استمداد هذا القانون من أحكام الشريعة الإسلامية، فقد نصت المادة العاشرة منه على أن: "يطبق المشهور من أيسر المذاهب فيما لم يرد بشأنه نص خاص في هذا القانون بالنسبة إلى جريمة الزنا المعاقب عليها حداً".

- قانون رقم ٥٢ لسنة ١٣٩٤ هـ، ١٩٧٤ م، في شأن إقامة حد القذف^(١)، وقد جاء في ديباجته نفس ما جاء في ديباجة القانونين السابقين . ويتألف هذا القانون من سبع عشرة مادة اشتملت على تعريف القذف، ما يشترط في المقذوف والقاذف، إثبات جريمة القذف، قذف الزوج وزوجته، ثبات وحتمية عقوبة حد القذف، مسقطات الحد، تنفيذه، . . . الخ . . .

وفضلاً عن استمداد هذا القانون من أحكام الشريعة الإسلامية، فقد نصت المادة السادسة عشرة منه على أن: "يطبق المشهور من أيسر المذاهب فيما لم يرد بشأنه نص في هذا القانون بالنسبة إلى جريمة القذف المعاقب عليها حداً".

- قانون رقم ٨٩ لسنة ١٣٩٤ هـ، ١٩٧٤ م، في شأن تحريم الخمر وإقامة حد الشرب^(٢)، وقد جاء في ديباجته نفس ما جاء في القوانين السابقة، ويتألف هذا القانون من (٢٢ مادة) مقسمة إلى بابين:

(١) الجريدة الرسمية، العدد رقم (٥٢) لسنة ١٩٧٤ م.

(٢) الجريدة الرسمية، العدد رقم (٦٨) لسنة ١٩٧٤ م.

الباب الأول: يتناول جرائم الخمر وعقوباتها ويشمل إحدى عشرة مادة، تناولت تحريم الخمر، وتعريفه، والشروط الواجب توافرها في الفاعل، حد شرب المسلم للخمر، تعاطي المسلم الخمر عن غير طريق الشرب، صناعة الخمر أو التعامل فيها الخ.

الباب الثاني: يتناول الأحكام العامة. وفضلا عن استمداد هذا القانون من أحكام الشريعة الإسلامية، فقد نصت المادة العشرون منه على أن: "يطبق المشهور من أيسر المذاهب فيما لم يرد بشأنه نص في هذا القانون بالنسبة إلى جريمة شرب الخمر المعاقب عليها حداً".

ومما سبق يتضح أن قانون العقوبات الليبي الحالي قد تضمن الحدود المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية، مع ملاحظة أن جريمة القتل "أو القصاص" كما هو معروف في الشريعة، وكذلك الجرح والدية "التعويض" منصوص عليها في الكتاب الثالث من قانون العقوبات الصادر في ٢٨ نوفمبر ١٩٥٣ تحت عنوان الجرائم ضد الأفراد (مواد ٣٦٨ - ٣٨٦)، وما عدا ذلك من جرائم يدخل في باب التعازير التي تركتها الشريعة الإسلامية لتنظيم أولى الأمر، ومن ثم يبدو أثر الشريعة الإسلامية في القوانين الليبية بصفة عامة.

القانون التونسي :

الأحوال الشخصية :

احتفظت تونس كشأن الدول المسلمة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالأحوال الشخصية للمسلمين أثناء خضوعها للاحتلال الفرنسي، غير أن قانون الأحوال الشخصية التونسي والخاضع لأحكام الشريعة الإسلامية بالنسبة للمسلمين، قد خرج على هذه الأحكام، فيما يتعلق بـ:

- تحريم تعدد الزوجات رغم إباحته بنص القرآن الكريم، فقد نص الفصل (١٨) من الكتاب الأول الخاص بالزواج من مجلة الأحوال الشخصية التونسية على أن: "تعدد الزوجات ممنوع، فكل من تزوج وهو في حالة الزوجية وقبل فك عصمة الزواج السابق يعاقب بالسجن لمدة عام وبخطية

قدرها مائتان وأربعون ألف فرنك أو بإحدى هاتين العقوبتين ولو أن الزواج الجديد لم يبرم طبق أحكام القانون^(١).

- إباحة التبني رغم تحريمه بنص القرآن الكريم. فقد نص الفصل (٨) من القانون (٢٧) لسنة ١٩٥٨ المؤرخ في ٤ مارس لسنة ١٩٥٨ الخاص بالولاية العمومية والكفالة والتبني على أن: "يجوز التبني حسب الشروط المبينة بالفصول الآتية..."^(٢).

المعاملات :

بعد وقوع تونس تحت سلطة الاحتلال الفرنسي، ألغت بمعرفة سلطات الاحتلال، لجنة مكونة من مجموعة من الفقهاء الفرنسيين من بينهم مقرر اللجنة Santillana، وهو محام إيطالي من أكبر المستشرقين في عصره، على دراسة واسعة بالفقهاء الإسلامى، وخاصة على المذهب المالكي - المذهب الرسمي لسكان تونس - والشافعي، وكلفت اللجنة المذكورة بوضع مشروع لقانون الالتزامات والعقود لتطبيقه في دولة تونس، وقد انتهت هذه اللجنة من مهمتها بتاريخ ١٥/١٢/١٩٠٦، وقد أسفر مجهود هذه اللجنة عما يعرف "بمجلة الالتزامات والعقود التونسية" التي لا زال العمل بها قائما حتى اليوم، وتتألف هذه المجلة من (١٩٣٢) فصلا (أى مادة) وتنقسم إلى كتابين:

الكتاب الأول: يتعلق بالالتزامات (فصول ١ - ٥٦٣).

الكتاب الثانى: يتعلق بالعقود وشبه العقود (فصول ٥٦٤ - ١٦٣٢). وأضيف لها بملحق: أمر على مؤرخ في ١٨ يوليو ١٩٥٧م يتعلق بإلغاء نظام الأحباس الخاصة والمشاركة، ويتألف من (٢٣ فصلا). قانون عدد (٢٤) لسنة ١٩٧٤ مؤرخ في ١٨ مارس لسنة ١٩٧٤، يتعلق بتصفية

(١) مجلة الأحوال الشخصية التونسية، ملحق بها، تنظيم الحالة المدنية والشهادة الطبية السابقة

للزواج، والولاية والتبني، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٩٢.

(٢) مجلة الأحوال الشخصية التونسية السابقة.

حقوق الإنزال^(١) والكردار^(٢) الموظفة على العقارات ذات الصبغة الفلاحية ويشمل (١١ فصلا) .

وعن أثر الشريعة الإسلامية في هذه المجلة، فقد جاء في تقرير الفقيه Santillana عن المنهاج الذى نهجته اللجنة المذكورة فى وضع هذه المجلة: "ولقد اعتمدت اللجنة بصفة عامة المذهب المالكي الذى هو مذهب أغلب التونسيين إلا أنها لم تتردد فى أن تعتق المذهب الحنفى، كلما كانت قواعده منسجمة أكثر من قواعد المذهب المالكي مع التنظيم العام للمجلة ومع مبادئ القانون الأوربي، ولا يوجد بالمشروع أى أثر لما هو مخالف لمذهب أشهر فقهاء الإسلام"^(٣).

ثم عرض هذا المشروع بعد اكتماله على لجنة من بين أعضائها خمسة قضاة من المحكمة الشرعية الكبرى بتونس، وقد صرحت هذه اللجنة بعد دراستها للمشروع، بأنه لا تعارض بينه وبين مبادئ الفقه الإسلامى^(٤)،

(١) الإنزال كما نص عليه الفصل (٩٥٤) من مجلة الالتزامات والعقود التونسية: هو عقد يحيل به المالك أو ناظر الوقف حوز العقار والتصرف فيه على الأبد على أن يلتزم له المستنزل بأداء مبلغ معين سنوى أو شهرى لا يتغير وتبقى له الرخصة فى شراء الإنزال المقرر بالأمر المؤرخ فى ٢٢ يناير ١٩٠٥ ويجوز أن يشترط على المستنزل تحسينات معينة كبناء أو غرس أشجار تعتبر جزءا مما حمل عليه بالعقد.

(٢) الكردار كما نص عليه الفصل (٩٨٠) من هذه المجلة، هو عقد يحيل بمقتضاه إلى الأبد صاحب عقار إنقاص ذلك العقار للغير ولورثته بعده ولا يحتفظ المحيل لنفسه إلا بالرقبة مع التزام المحال له بدفع معين أداء أبدي، ويتصرف صاحب الكردار فى العقار المحال تصرف المالك فى ملكه نظير المستنزل على شرط دفعه معين الأداء.

(٣) قانون الالتزامات والعقود المغربى مع آخر التعديلات، ظهير ١٩٩٥/٨/١١، تقديم وتسهيل عبد العزيز توفيق: دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ص ٥ - ٦.

(٤) د. السنهاورى: من مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدنى العراقى وحركة التقنين فى العصور الحديثة، بحث سابق الإشارة إليه، ص ٢٣٨. قانون الالتزامات والعقود المغربى مع آخر التعديلات، المرجع السابق، ص ٦. د. سليمان مرقس: مذكرة بشأن مشروع توحيد القانون المدنى فى الدول العربية، ص ٣١.

وهو ما يبين الحرص على مراعاة أحكام الشريعة الإسلامية . ومن أهم أثر الشريعة الإسلامية - التي كانت إحدى مصادره - فيه:

- الأهلية: ونص عليها القسم الأول من الباب الأول الخاص "بتعمير الذمة والعقود وما شاكلها" من الكتاب الأول للمجلة، (فصول ٣ - ١٧).

- مجلس العقد: ونص عليه القسم الثاني من الباب الأول الخاص "بتعمير الذمة بالعقود وما شاكلها" من الكتاب الأول للمجلة، (فصول ٢٧ - ٣٦).

- الغبن فيما يعقده القاصر: ونص عليه في القسم الثاني من الباب الأول، الخاص "بتعمير الذمة وما شاكلها" من الكتاب الأول للمجلة (فصل ٦١).

- الإثراء بلا سبب كمصدر من مصادر الالتزام: ونص عليه في الباب الثاني الخاص "بالالتزامات الناشئة مما شاكل العقود" من الكتاب الأول للمجلة، (فصول ٧١ - ٨١).

- حوالة الدين ونص عليها في البابين الأول والثالث من المقالة الرابعة الخاصة "بانتقال الالتزامات" من الكتاب الأول للمجلة، ففي الباب الأول، تحت عنوان "في الانتقال مطلقا" ونظمت معها حوالة الحق في نفس النصوص (فصل ١٩٩ - ٢١٨) . وفي الباب الثالث تحت عنوان "في الحوالة" ونظمت معها أيضا حوالة الحق في نفس النصوص (فصول ٢٢٩ - ٢٣٩).

- إسقاط الالتزام بالإرادة المنفردة: ونص عليه في الباب الثالث الخاص "ببراءة الإسقاط" من الكتاب الأول للمجلة، (فصول ٣٥٠ - ٣٥٦).

- سقوط الدعوى بمرور الزمن: ونص عليه في الباب السابع الخاص "بسقوط الدعوى بمرور الزمن" من الكتاب الأول للمجلة، (فصول ٣٨٤ - ٤١٣).

- بيع المريض مرض الموت: ونص عليه في القسم الأول من الباب الأول الخاص "بالبيع" من الكتاب الثاني للمجلة، تحت عنوان "تعريف البيع وشروطه وأركانه"، (فصل ٥٦٥) من المجلة والذي أحال تنظيمه إلى الفصلين (٣٥٤ - ٣٥٥) من الباب الثالث، الخاص بالإبراء من الالتزام بالإرادة المنفردة، من الكتاب الأول للمجلة.

- تحريم بعض أنواع البيوع مثل: بيوع الغرر ونص عليها في القسم الأول من الباب الأول الخاص بالبيع من الكتاب الثاني للمجلة (فصول ٥٧١ - ٥٧٤) • بيع ما لا تجيزه الشريعة الإسلامية بين المسلمين، ونص عليه في الباب الأول الخاص بالبيع من الكتاب الثاني للمجلة (فصل ٥٧٥) • بيع الخيار: ونص عليه في الباب الثالث الخاص ببعض أنواع البيوع من الكتاب الثاني للمجلة (فصول ٧٠٠ - ٧١١) •

- الإجارة على خدمة الأدمى أو على صنعه: ونص عليها في الباب الثاني الخاص بالإجارة على خدمة الأدمى أو على صنعه، من الكتاب الثاني للمجلة (فصول ٨٢٨ - ٨٨٧) • فمثلا ينص الفصل (٨٣٤) من المجلة على أن: يبطل كل عقد موضوعه ما يأتي:

أولا: تعليم السحر وما شاكله أو مباشرته ومباشرة عمل مخالف للقوانين أو للأخلاق الحميدة أو للنظام العام •

ثانيا: ثالثا: الإجارة على عبادة عينية واجبة على كل مسلم كالصلاة والصوم •

- العارية: ونص عليها في الكتاب الثاني من المجلة (فصول ١٠٥٥ - ١١٠٣) التي قسمتها إلى ثلاثة أقسام: الأول: عارية الاستعمال • الثاني: عارية الاستهلاك وهي القرض، ونصت الفصول التي تنظمها على رد مثل ما أخذ دون زيادة "على المقترض أن يرد مثل ما اقترضه جنسا وقدرا وصفة لا غير" • فصل (١٠٩٠) من المجلة • الثالث: القرض بالفائض، وقد تضمنت المجلة تقييدا واضحا للفائدة، إذ اعتبرت أن الأصل في القرض

المدنى أنه بدون فوائد، ويجب لاعتبار الفائدة اشتراطها كتابة بين الطرفين، أما القرض بين التجار فيفترض فيه أنه بفائدة (فصل ١٠٩٦) .

- المضاربة: ونص عليها فى الكتاب الثانى من المجلة، تحت عنوان "القرض ويسمى أيضا مضاربة" (فصول ١١٩٥ - ١٢٢٥) من المجلة .

- المساقاة والمغارسة: ونص عليها فى الباب الرابع الخاص (بأنواع خاصة من الشركات) من الكتاب الثانى للمجلة (فصول ١٣٩٥ - ١٤٢٦) من المجلة .

كانت هذه بعض أمثلة لما ورد فى مجلة الالتزامات والعقود التونسية موافقا لأحكام الفقه الإسلامى، وهو ما يبين أن للشرعة الإسلامية أثرا واضحا فى هذا القانون، على خلاف ما هو شائع، من أن هذا القانون قد اعتمد بالكلية على القانون الفرنسى، لأنه قد وضع بمعرفة لجنة رأسها أحد الفقهاء الفرنسيين .

القانون الجزائرى :

الأحوال الشخصية :

ظل الحكم للشرعة الإسلامية حتى أثناء سيطرة الاحتلال الفرنسى .

المعاملات المالية :

وقعت الجزائر مبكرا تحت سلطة الاحتلال الفرنسى (١٨٣٠م)، ولذا كانت من الدول العربية الإسلامية القليلة التى لم تطبق بها مجلة الأحكام العدلية المقننة لفقه المذهب الحنفى فى المعاملات، وخضعت الجزائر منذ آنذاك (١٨٣٠م) لأحكام القانون الفرنسى^(١)، واستمر خضوعها له حتى بعد

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، المرجع السابق، ص ١٩٩ - ٢٠١. وتطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية، المرجع السابق، ص ١٠ - ١٢. د. محمد عبد الجواد: تشريعات البلاد العربية، المرجع السابق، ص ١٣ - ١٤، ١٨، ٢٢. وبحوث فى الشريعة والقانون، تقنين الشريعة الإسلامية، ص ٢. وبحوث فى الشريعة =

تحررها من سلطة الاحتلال الفرنسي ١٩٦١م، فقد صدر فى ٣١ ديسمبر ١٩٦٢م، المرسوم التشريعى رقم ١٥٧، الذى قضى بأن يعد القانون المدنى الفرنسى، القانون الرسمى للجمهورية الجزائرية، ويظل ناظما للعلاقات المالية بين الأفراد على التراب الجزائرى إلى حين صدور القانون الجزائرى المرتقب، أى بمقتضى هذا المرسوم استمر سريان أحكام القوانين النافذة قبل الاستقلال لحين صدور التشريعات الجزائرية الجديدة^(١).

ثم صدر قانون مدنى جزائرى فى سبتمبر ١٩٧٥م، كان للشرعية الإسلامية فيه حظ ملحوظ.

يتألف هذا القانون من (١٠٠٣ مادة) قسمت إلى أربعة كتب قسم كل منها إلى أبواب:

الكتاب الأول: يتناول الأحكام العامة (مواد ١ - ٥٢).

الكتاب الثانى: يختص بالالتزامات والعقود (مواد ٥٣ - ٦٧٣).

الكتاب الثالث: يختص بالحقوق العينية الأصلية (مواد ٦٧٤ - ٨٨١).

الكتاب الرابع: يتناول الحقوق العينية التبعية أو التأمينات العينية (مواد ٨٨٢ - ١٠٠٣)^(٢).

ومن مظاهر أثر الشريعة الإسلامية فى هذا القانون: أن المادة الأولى منه، قد نصت على أن: "يسرى القانون على جميع المسائل التى تتناولها نصوصه فى لفظها أو فى فحواها، وإذا لم يوجد نص تشريعى حكم القاضى بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية". أى جعلت الشريعة الإسلامية المصدر الثانى للقانون بعد التشريع.

= الإسلامية والقانون، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ١٤٩. د. وحيد رضا سوار:

القانون المدنى الجزائرى، ج ١، التصرف القانونى، ١٩٧٥، ص ١١.

(١) د. وحيد رضا سوار: القانون المدنى الجزائرى، المرجع السابق، ص ١٠.

(٢) القانون المدنى الجزائرى، الصادر فى سبتمبر ١٩٧٥، وزارة العدل الجزائرية.

وكما يبدو من نصوص القانون المدنى الجزائرى أنه قد أخذ كثيرا عن القانون المدنى المصرى فى موضوعات متعددة نقلت نصوصها منه بالكامل .

ومن الموضوعات التى استمدتها القانون المدنى الجزائرى من الفقه الإسلامى سواء مباشرة أو عن طريق نقلها عن قوانين أخرى استمدتها هى دورها من الفقه الإسلامى:

- نظرية التعسف فى استعمال الحق: استمدتها القانون المدنى الجزائرى من القانون المدنى المصرى، ونص عليها فى الفصل الأول - الخاص "بتنازع القوانين من حيث الزمان"، من الباب الأول من الكتاب الأول من هذا القانون (مادة ٤١) وهى تطابق المادة (٥) من القانون المدنى المصرى، كما ذكر المشرع الجزائرى صورة من صور التعسف فى استعمال الحق، هى التعسف فى استعمال حق الملكية كأحد القيود التى ترد على هذا الحق، وذلك فى الفصل الأول - الخاص بحق الملكية بوجه عام - من الباب الأول من الكتاب الثالث من هذا القانون (مادة ٦٩١) وهى تطابق المادة (٨٠٧) من القانون المدنى المصرى .

- الأهلية: استمدتها أيضا من القانون المدنى المصرى، ونص عليها فى الفصل الأول - الخاص بالأشخاص الطبيعية - من الباب الثانى من الكتاب الأول من هذا القانون (مواد ٤٠، ٤٢، ٤٥)، وهى تطابق المواد (٤٤ - ٤٨) مدنى مصرى، كما نص عليها فى الفصل الخاص بالعقد كأحد مصادر الالتزام من الباب الأول من الكتاب الثانى من هذا القانون (مواد ٧٩ - ٨٠) .

- الرضاء كأحد أركان العقد وما يلحق الإرادة من عيوب: ونص عليه فى الفصل الثانى - الخاص بالعقد - من الباب الأول من الكتاب الثانى من هذا القانون (مواد ٥٩ - ٩١)، وهى تطابق المواد (٨٩ - ١٢٩) من القانون المدنى المصرى .

- مجلس العقد: ونص عليه في الفصل الثاني - الخاص بالعقد - من الباب الأول من الكتاب الثاني من هذا القانون (مواد ٦٤ - ٦٧)، وهى تطابق المواد (٩٤ - ٩٧) من القانون المدنى المصرى.

- الغبن: وقد نص عليه في الفصل الثاني - الخاص بالعقد - من الباب الأول من الكتاب الثاني من هذا القانون، تحت عنوان "الرضاء كأحد أركانه" (مواد ٩٠ - ٩١) وهما تطابقا مادتي (١٢٩ - ١٣٠) من القانون المدنى المصرى، وكذلك ضمن أركان البيع في الفصل الخاص بعقد البيع، كأحد العقود التى ترد على الملكية من الباب السابع من الكتاب الثاني من هذا القانون (مادة ٣٥٨) وهى تطابق (المادة ٤٢٥) من القانون المدنى المصرى. وأيضا ضمن أحكام الملكية الشائعة فى قسمة المال الشائع كأحد طرق انقضاء الشيوخ، فى الفصل الأول - الخاص بحق الملكية بوجه عام - من الباب الأول من الكتاب الثالث من هذا القانون (مادة ٧٣٢) منه، وهى تطابق (المادة ٨٤٥) من القانون المدنى المصرى. وكذلك ضمن آثار الوكالة كأحد العقود التى ترد على العمل، وذلك فى الفصل الثاني - الخاص بالوكالة - من الباب التاسع من الكتاب الثاني من هذا القانون، (مادة ٥٨١) وهى تطابق الفقرة الثانية من المادة (٧٠٩) من القانون المدنى المصرى، وكذلك ضمن آثار الشركة كأحد العقود المتعلقة بالملكية، وذلك فى الفصل الثالث - الخاص بعقد الشركة - من الباب السابع من الكتاب الثاني من هذا القانون (مادة ٤٢٦)، وهى تطابق الفقرة الأولى من المادة (٥١٥) من القانون المدنى المصرى.

- البيع فى مرض الموت: ونص عليه القانون المدنى الجزائرى ضمن تنظيم البيع كأحد العقود التى ترد على الملكية فى الفصل الأول - الخاص بعقد البيع - من الباب السابع من الكتاب الثاني من هذا القانون، (مواد ٤٠٨ - ٤٠٩)، وهى تطابق المادة (٤٧٨) من القانون المدنى المصرى، كما نص عليه تحت عنوان الوصية كأحد طرق اكتساب الملكية فى القانون المدنى الجزائرى، فى الفصل الثاني - الخاص بطرق اكتساب

الملكية - من الباب الأول من الكتاب الثالث من هذا القانون (مادة ٧٧٦)، وهي تطابق المادة (٩١٦) من القانون المدنى المصرى.

- الحائط المشترك: ونص عليه القانون المدنى الجزائرى، كأحد القيود التى ترد على حق الملكية فى الفصل الأول - الخاص بحق الملكية بوجه عام - من الكتاب الثالث من القانون المدنى الجزائرى (مواد ٧٠٤ - ٧٠٨) وهي تطابق المواد (٨١٤ - ٨١٨) من القانون المدنى المصرى.

- الإثراء بلا سبب: كأحد مصادر الالتزامات، وكذلك دفع غير المستحق والفضالة كتطبيقين له، ونص عليه القانون المدنى الجزائرى تحت عنوان "شبه العقود"، فى الفصل الرابع - الخاص بشبه العقود - من الباب الأول من الكتاب الثانى من هذا القانون (مواد ١٤١ - ١٥٩)، وهي تطابق معنى المواد (١٧٩ - ١٩٧) من القانون المدنى المصرى.

- حوالة الدين: كأحد طرق انتقال الالتزام، ونص عليها القانون المدنى الجزائرى فى الفصل الثانى - حوالة الدين - من الباب الرابع من الكتاب الثانى من هذا القانون (مواد ٢٥١ - ٢٥٧) وهي تطابق المواد (٣١٥ - ٣٢١) من القانون المدنى المصرى.

- الإبراء من الدين بإرادة منفردة: كأحد طرق انقضاء الالتزام بما يعادل الوفاء ونص عليه القانون المدنى الجزائرى فى الفصل الثالث - الخاص بانقضاء الالتزام دون الوفاء به - من الباب الخامس من الكتاب الثانى من هذا القانون (مواد ٣٠٥ - ٣٠٦) وهي تطابق (المواد ٣٧١ - ٣٧٢) من القانون المدنى المصرى.

- الشفعة: كأحد طرق اكتساب الملكية، ونص عليها فى الفصل الثانى - الخاص "بطرق اكتساب الملكية" - من الباب الأول من الكتاب الثالث من هذا القانون (مواد ٧٩٤ - ٨٠٧)، وهي تطابق المواد (٩٣٥ - ٩٤٨) من القانون المدنى المصرى.

- الالتزام الطبيعي: ونص عليه في الحديث عن التقادم المسقط كأحد طرق انقضاء الالتزام بما يعادل الوفاء، في الفصل الثالث - الخاص بانقضاء الالتزام دون الوفاء به - من الباب الخامس من الكتاب الثاني من هذا القانون (مادة ٣٢٠) وهي تطابق المادة (٣٨٦) من القانون المدني المصري.

- العارية: كأحد العقود التي ترد على الانتفاع بالشئ ونص عليها في الفصل الثاني - خاص بالعارية - من الباب الثامن من الكتاب الثاني من هذا القانون (مواد ٥٣٨ - ٥٤٨) منه.

هذه بعض أمثلة لأثر الشريعة الإسلامية في القانون المدني الجزائري، وهي كما سبق أن أوضحنا انتقلت إليه من خلال استعانتة بأحكام القانون المدني المصري.

القانون المغربي :

الأحوال الشخصية :

كشأن الدول المسلمة، ظلت المغرب رغم أنها كانت نهبا لسلطتين من الاحتلال هما الفرنسي والأسباني، تحتفظ بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بمجال الأحوال الشخصية للمسلمين، كما صدرت بها مدونة الأحوال الشخصية طبقا لأحكام الشريعة الإسلامية وطبقت منذ أول يناير ١٩٥٨م^(١).

المعاملات :

ما إن وقعت معاهدة الحماية على المغرب، حتى كلفت سلطات الاحتلال لجنة مكونة من بعض الفقهاء الفرنسيين، من بينهم بعض أعضاء

(١) د. محمد عبد الجواد: بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، ص ٣١، ٣٣، ٨٥. وتشريعات البلاد العربية، المرجع السابق، ص ١٤ - ١٥. وبحوث في الشريعة والقانون، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ٤٩.

اللجنة التي قامت بوضع "مجلة الالتزامات والعقود التونسية" بوضع قانون الالتزامات والعقود المغربي، وبعض القوانين الأخرى. فقامت اللجنة المذكورة باقتباس هذا القانون وغيره مما أصدرته من قوانين أخرى من مجلة "الالتزامات والعقود التونسية" السابق وضعها في دولة تونس، وبعض القوانين الأوروبية الأخرى التي كانت موجودة آنذاك، وذلك بعد إجراء تنقيح عليها بما يتواءم وظروف دولة المغرب، وانتهت هذه اللجنة من عملها في يونيو ١٩١٣م، وتمخض جهدها عن عدة قوانين كان أهمها، "مشروع قانون الالتزامات والعقود المغربي"^(١)، وتمثلت مصادره في: ١ - المصادر الإسلامية (القرآن الكريم - المذهب المالكي - مذهب الإمام أبي حنيفة - القانون المدني المصري المختلط) ٢ - المصادر الأوروبية (القانون المدني الفرنسي - القانون الروماني - القانونان الإيطاليان المدني والتجاري - القانونان الألمانيان المدني والتجاري - القانونان الأسبانيان المدني والتجاري - القانون السويسري: قانون الالتزامات والعقود المدني الفيدرالي)^(٢).

وقد رفع مشروع هذا القانون بتقرير إلى وزيرى العدل والخارجية، ورد فيه: "ويجد الأوروبيون في الظهير المكون لمدونة الالتزامات والعقود القواعد المستأقة إلى حد بعيد من قوانينهم الوطنية، كما أن المسلمين من جهتهم لا يجدون فيه ما من شأنه أن يسىء إلى ديانتهم، حيث إن النصوص التونسية التي كانت أساسا لهذا العمل وقعت مراجعتها من طرف لجنة مكونة من فقهاء الجامع الأعظم بتونس الزيتونة ومن طرف خمسة أعضاء من

(١) سلسلة النصوص التشريعية المغربية، قانون الالتزامات والعقود المغربي مع آخر التعديلات، المرجع السابق، ص ٣ - ٤. د. السنهورى: من مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدني العراقى وحركة التقنين فى العصور الحديثة، المرجع السابق، ص ٢٨٣ - ٢٨٤. د. سليمان مرقس: مذكرة بشأن مشروع توحيد القانون المدني فى الدول العربية، ص ٣١.

(٢) سلسلة النصوص التشريعية المغربية، قانون الالتزامات والعقود المغربي، المرجع السابق، ص ٧ - ٩.

المحكمة الشرعية^(١)، أى أن أحكامه إما أن تكون مستمدة من أحكام الفقه الإسلامى أو لا تتعارض معها، وهو ما يبين مراعاة التزام مبادئ الشريعة الإسلامية، وهو ما سيبدو عند التعرض لموضوعات هذا القانون.

ويتألف قانون الالتزامات والعقود المغربى من (١٢٥٠ فصلاً) أى مادة، تنقسم إلى كتابين: ينقسم كل منهما إلى أقسام:

الكتاب الأول: فى الالتزامات بوجه عام وينقسم إلى سبعة أقسام (فصول ١ - ٤٧٧).

الكتاب الثانى: فى مختلف العقود المسماة وأشباه العقود التى ترتبط بها، وينقسم إلى اثنى عشر قسماً^(٢). (فصول ٤٧٨ - ١٢٥٠).

ومن مظاهر أثر الشريعة الإسلامية فى هذا القانون:

- الأهلية: ونص عليها فى الباب الأول - الخاص بالالتزامات التى تنشأ عن الاتفاقات والتصريحات الأخرى المعبرة عن الإرادة - من القسم الأول من الكتاب الأول من هذا القانون (فصول ٣ - ١٣) وهى تطابق الفصول (٣، ٥ - ١٧) من مجلة الالتزامات التونسية.

- مجلس العقد: ونص عليه فى الباب الأول - الخاص بالالتزامات التى تنشأ عن الاتفاقات والتصريحات الأخرى المعبرة عن الإرادة من القسم الأول من الكتاب الأول من هذا القانون، تحت عنوان التعبير عن الإرادة (فصول ٢٣ - ٢٦) وهى تطابق (الفصول ٢٧ - ٣٦) من مجلة الالتزامات والعقود التونسية.

- الغبن فى عقد القاصر: ونص عليه فى الباب الأول - الخاص بالالتزامات التى تنشأ عن الاتفاقات والتصريحات الأخرى المعبرة عن

(١) قانون الالتزامات والعقود المغربى، المرجع السابق، ص ٦.

(٢) قانون الالتزامات والعقود المغربى، الذى نشر بالجريدة الرسمية، عدد ٤٦ بتاريخ

١٩١٣/٨/١٢ على أن يبدأ العمل به فى ١٥/١٠/١٩١٣.

الإرادة، من القسم الأول من الكتاب الأول من هذا القانون تحت عنوان "عيوب الرضا" (فصل ٥٦) وهو يطابق (فصل ٦١) من المجلة.

- الإثراء بلا سبب: كمصدر من مصادر الالتزام، ونص عليه فى الباب الثانى - الخاص بالالتزامات الناشئة عن أشباه العقود - من القسم الأول من الكتاب الأول، من هذا القانون (فصول ٦٦ - ٧٦) وهى تطابق (فصول ٧١ - ٨١) من المجلة.

- حوالة الدين: كطريقة لانتقال الالتزامات ونص عليها فى الباب الأول - الخاص بالالتزامات بوجه عام - من القسم الثالث من الكتاب الأول من هذا القانون، تحت عنوان "الانتقال بوجه عام"، ونظمت معها حوالة الحق فى نفس النصوص (فصول ١٨٩ - ٢٠٨) وهى تطابق (فصول ١٩٩ - ٢١٨) من المجلة. وكذلك فى الباب الرابع من نفس القسم تحت عنوان "الإنبابة" ونظمت معها حوالة الحق فى نفس النصوص (فصول ٢١٧ - ٢٢٧)، وهى تطابق (فصول ٢٢٩ - ٢٣٩) من المجلة.

- الإبراء من الالتزام بالإرادة المنفردة: كطريق من طرق انقضاء الالتزام، ونص عليه فى الباب الثالث - الذى خصص لها - من القسم السادس - الخاص بانقضاء الالتزامات - من الكتاب الأول من هذا القانون، (فصول ٣٤٠ - ٣٤٦)، وهى تطابق (فصول ٣٥٠ - ٣٥٦) من المجلة.

- بيع الخيار: ونص عليه فى الباب الثالث من القسم الأول من الكتاب الثانى - الخاص بالعقود المسماء وأشباه العقود - (فصول ٦٠١ - ٦١٢) وهى تطابق (فصول ٧٠٠ - ٧١١) من المجلة.

- بيع السلم: ونص عليه فى الباب الثالث من القسم الأول من الكتاب الثانى - الخاص بالعقود المسماء وأشباه العقود - (فصول ٦١٣ - ٦١٨)، وهى تطابق (فصول ٧١٢ - ٧١٧) من المجلة، وقد نسخت من هذه الأخيرة، بالقانون رقم (١) لسنة ١٩٥٨م.

- إيجار الأراضي الزراعية: ونص عليها في الباب الأول من القسم الثالث من الكتاب الثاني - الخاص بالعقود المسماة وأشباه العقود - أثناء النص على الإجارة، كأحد العقود المسماة (فصول ٧٠٠ - ٧٢٢)، وهي تطابق (فصول ٨٠٥ - ٨٢٧) من المجلة.

- العارية: ونص عليها في القسم الخامس من الكتاب الثاني - الخاص بالعقود المسماة وأشباه العقود - من هذا القانون، وقد قسمت إلى ثلاثة أقسام: الأول: عارية الاستعمال (فصول ٨٣٠ - ٨٥٥) وتطابق (فصول ١٠٥٥ - ١٠٨٠) من المجلة. الثاني: عارية الاستهلاك (فصول ٨٥٦ - ٨٦٩) وتطابق (فصول ١٠٨١ - ١٠٩٤) من المجلة. الثالث: القرض بفائدة، ونظمته (فصول ٨٧٠ - ٨٧٨) من القانون المغربي، وقد تضمنت تقييدا واضحا لنظام الفوائد، إذ نصت على بطلان العقد الذي يتم بين المسلمين إذا تضمن شرطا خاصا بالفوائد، وفي غير ذلك يجب أن تشترط الفوائد كتابة، أما بين التجار، فإنه يفترض في المعاملة بينهم، أنها قد تضمنت شرطا خاصا بالفوائد، وهي تطابق (فصول ١٠٩٦ - ١١٠٣) من المجلة.

كانت هذه أمثلة للموضوعات التي تضمنها قانون الالتزامات والعقود المغربي مستمدة من أحكام الفقه الإسلامي، وبذلك يبدو أثر الشريعة الإسلامية في هذا القانون واضحا، - على خلاف ما هو شائع - باعتبار اقتباسه من مجلة الالتزامات والعقود التونسية، التي لعب الفقه الإسلامي فيها دورا كبيرا على ما ظهر عند الحديث عنها.

القانون السوري :

الأحوال الشخصية :

ظلت الأحوال الشخصية للمسلمين في سوريا خاضعة لحكم الشريعة الإسلامية متمثلة في قانون "حقوق العائلة العثمانى ١٩١٧م"، والذي طبق حتى عام ١٩٥٣م، ثم صدر قانون آخر في سوريا للأحوال الشخصية

للمسلمين، هو القانون رقم (٥٩) الصادر في ١٧/٩/١٩٥٣ مثل "قانون حقوق العائلة العثمانى ١٩١٧م" أول مصادره^(١).

القوانين الأخرى :

صدر في سوريا، قانون التجارة ١٩٤٩م، وقانون التجارة البحرية ١٩٥٠م، وقانون أصول المحاكمات ١٩٥٣م، وهى قوانين أوربية معظمها من أصل فرنسى^(٢).

أما فى مجال المعاملات، فقد كانت سوريا تطبق "مجلة الأحكام العدلية" المأخوذة من فقه المذهب الحنفى حتى عام ١٩٤٩م، بالإضافة إلى "قانون الأراضى للملكيات العقارية"، والذى تضمن بعض القواعد على خلاف ما ورد بكتب الفقه الإسلامى^(٣)، ثم قامت وزارة العدل السورية بوضع مشروع القانون المدنى الحالى الذى تم إصداره فى ١٨/٥/١٩٤٩م^(٤).

(١) د. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، المرجع السابق، ص ٨٢ - ٨٣، ص ١٢٢ - ١٢٦. د. محمد عبد الجواد: تشريعات البلاد العربية، المرجع السابق، ص ١٥.

(٢) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية، والقانون الوضعى، المرجع السابق، ص ٢١٤. د. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، ص ٩٥.

(٣) د. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، ص ٨٧. من مقدمة الطبعة الأولى للقانون المدنى الكويتى ٦٧ لسنة ١٩٨٠م، بقلم سعادة سلمان الدعيج الصباح، ص ٩. د. محمد عبد الجواد: تشريعات البلاد العربية، المرجع السابق، ص ١٩.

(٤) فقد ورد فى المذكرة الإيضاحية له: "الجمهورية السورية مجموعات من الأحكام مشتتة بين مجلة الأحكام العدلية والتشريع العقارى الحديث، وأصول المحاكمات المدنية والقوانين العقارية الموروثة من العهد العثمانى ولقد وضعت الدول التى كانت تعمل بالمجلة قوانين مدنية حلت محل المجلة والتشريعات المدنية المتعددة التى ورثتها من الدولة العثمانية، وظلت سوريا وحدها حتى هذا اليوم فى مؤخرة الدول العربية فى هذا الشأن". من المذكرة الإيضاحية للقانون المدنى السورى، الصادر فى ١٨/٥/١٩٤٩م

والقانون المدني السوري الحالي مأخوذ عن القانون المدني المصري الحالي^(١)، غير أنه قد جعل مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الثاني بين مصادر القانون، فنصت المادة الأولى منه على أن: "١ - تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها ٢٠ - فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية ٠٠٠، ونقل القانون المدني السوري عن القانون المدني المصري، يعنى انتقال ما أخذ هذا الأخير من الشريعة الإسلامية إلى القانون المدني السوري.

ويتألف هذا القانون من (١١٣٠) مادة، تنقسم إلى باب تمهيدى وقسمين رئيسيين:

الباب التمهيدي: يتناول الأحكام العامة (مواد ١ - ٩١).

القسم الأول: يتناول الالتزامات أو الحقوق الشخصية، وينقسم إلى كتابين:

الكتاب الأول: يتناول الالتزامات بوجه عام (مواد ٩٢ - ٣٨٥).

الكتاب الثاني: يختص بالعقود المسماة (مواد ٣٨٦ - ٧٦٧).

القسم الثاني: يتناول الحقوق العينية وينقسم إلى كتابين:

الكتاب الأول: يتناول الحقوق العينية الأصلية (مواد ٧٦٨ - ١٠٢٧).

الكتاب الثاني: يختص بالحقوق العينية التبعية (مواد ١٠٢٨ - ١١٣٠)^(٢).

(١) المذكرة الإيضاحية للقانون المدني السوري، المرجع السابق. د. شفيق شحاته: الاتجاهات التشريعية، ص ١٢٢.

(٢) القانون المدني السوري: الصادر في ١٨/٥/١٩٤٩م.

ومن مظاهر أثر الشريعة الإسلامية في هذا القانون، أنه على غرار القانون المدنى المصرى قد ورد به كثير من الأحكام العامة والقواعد التفصيلية المستمدة من الشريعة الإسلامية، ومن ذلك:

- نظرية التعسف فى استعمال الحق: كقيد يرد على استعمال الحق، ونص عليها فى الباب التمهيدى - الخاص بالأحكام العامة (مادة ٦)، وهى تطابق (المادة ٥) من القانون المدنى المصرى، كما نص عليها القانون المدنى السورى مرة أخرى ضمن القيود التى ترد على حق الملكية (المادة ٧٧٦) وهى تطابق (المادة ٨٠٧) من القانون المدنى المصرى.

- الأهلية: ونظمها القانون المدنى السورى فى الباب التمهيدى - الخاص بالأحكام العامة - (مواد ٤٦ - ٥٠)، والتى تطابق (المواد ٤٤ - ٤٨) من القانون المدنى المصرى، كما أكمل بقية أحكامها فى الفصل الخالص بالعقد كأحد مصادر الالتزامات فى الكتاب الأول فى القسم الأول من هذا القانون (مواد ١١١ - ١٢٠)، وهى تطابق (المواد ١١٠ - ١١٩) من القانون المدنى المصرى.

- الغبن: ونص عليه القانون المدنى السورى أثناء تنظيمه لركن الرضا فى العقد، فى الباب الأول من الكتاب الأول من القسم الأول منه، (مواد ١٣٠ - ١٣١) منه، وهى تطابق (المواد ١٢٩ - ١٣٠) من القانون المدنى المصرى. كما ورد النص عليه أيضا فى عدة حالات أخرى هى:

بيع عقار مملوك لشخص ناقص الأهلية: ونص عليه عند تنظيمه للبيع كأحد أنواع العقود التى تقع على الملكية، وذلك فى الباب الأول من الكتاب الثانى من القسم الأول من هذا القانون (مادة ٣٩٣)، وهى تطابق المادة (٤٢٥) من القانون المدنى المصرى.

الشركة: ونص عليها كأحد العقود التى تقع على الملكية فى الباب الأول من الكتاب الثانى من القسم الأول من هذا القانون (مادة ٤٨٣/١)، وهى تطابق (المادة ٥١٥) من القانون المدنى المصرى.

- أجر الوكيل: الوكالة أحد أنواع العقود التي ترد على العمل، وبالنسبة لمعالجة الغبن فيما يتعلق بأجر الوكيل، نص عليه القانون في الباب الثالث من الكتاب الثانى من القسم الأول منه (مادة ٢/٦٧٥)، وهى تطابق (المادة ٢/٧٠٩) من القانون المدنى المصرى.

- القسمة: ونص عليها القانون وهو بصدد تنظيم أحكام الملكية الشائعة باعتبار أنها تنتهى بالقسمة، وذلك فى الباب الأول من الكتاب الأول من القسم الثانى منه، وبالنسبة للغبن فيها عالجته (المادة ٧٩٩)، وهى تطابق المادة (٨٤٥) من القانون المدنى المصرى.

- إيجار الوقف: نص عليه القانون، وهو بصدد تنظيم الإيجار باعتباره أحد العقود التى ترد على الانتفاع بالشئ، وذلك فى الباب الثانى من الكتاب الثانى من القسم الأول منه (مواد ٥٩٥ - ٦٠١)، وهى تطابق (المواد ٦٢٨ - ٦٣٤) من القانون المدنى المصرى.

- الهبة: كأحد العقود التى تقع على الملكية، ونص عليها القانون المدنى السورى فى الباب الأول من الكتاب الثانى من القسم الأول منه (مواد ٤٥٤ - ٤٧٢) منه، وهى تطابق (المواد ٤٨٦ - ٥٠٤) من القانون المدنى المصرى.

- حوالة الدين: كأحد طرق انتقال الالتزام ونص عليها القانون المدنى السورى فى الباب الرابع من الكتاب الأول من القسم الأول منه (مواد ٣١٥ - ٣٢١) منه، وهى تطابق (المواد ٣١٥ - ٣٢١) من القانون المدنى المصرى.

- الوصية: كأحد أسباب كسب الملكية، ونص عليها فى الباب الأول من الكتاب الأول من القسم الثانى من هذا القانون (مواد ٨٧٦ - ٨٧٨)، وهى تطابق (المواد ٩١٥ - ٩١٧) من القانون المدنى المصرى.

- إيجار الأراضى الزراعية وهلاك الزرع فى العين المؤجرة، وانقضاء الإيجار بموت المستأجر وفسخه بالعدر: ونص عليه القانون ضمن تنظيمه للعقود التى ترد على الانتفاع بالشئ، وذلك فى الباب الثانى من

الكتاب الثانى من القسم الأول منه (مواد ٥٧٧ - ٥٩٤)، وهى تطابق (المواد ٦١٠ - ٦٢٧) من القانون المدنى المصرى.

- ملكية الطبقات "العلو والسفل": ونص عليها القانون ضمن تنظيمه للملكية الشائعة، وذلك فى الباب الأول من الكتاب الأول من القسم الثانى منه، (مواد ٨١١ - ٨٢٤) منه، وهى تطابق (المواد ٨٥٦ - ٨٦٩) من القانون المدنى المصرى.

- الإثراء بلا سبب: ونص عليه القانون كأحد مصادر الالتزام، وذكر تطبيقين له هما: دفع غير المستحق، والفضالة، وذلك فى الباب الأول من الكتاب الأول من القسم الأول منه، (مواد ١٨٠ - ١٩٨)، وهى تطابق (المواد ١٧٩ - ١٩٧) من القانون المدنى المصرى.

- خيار الرؤية: ونص عليه القانون ضمن تنظيمه لأركان البيع كأحد العقود التى تقع على الملكية، وذلك فى الباب الأول من الكتاب الثانى من القسم الأول منه (مواد ٣٨٧ - ٣٩٠)، وهى تطابق المواد (٤١٩ - ٤٢٢) من القانون المدنى المصرى.

- تبعة الهلاك فى البيع: ونص عليها القانون ضمن تنظيمه لالتزامات البائع فى عقد البيع، وذلك فى الباب الأول من الكتاب الثانى من القسم الأول منه (مادة ٤٠٥)، وهى تطابق (المادة ٤٣٧) من القانون المدنى المصرى.

كانت هذه أمثلة لأثر الشريعة الإسلامية فى القانون المدنى السورى، وهى كما يبدو ما سبق أن استمدته القانون المدنى المصرى منها إلا ما ندر، فعلى سبيل المثال، فإن القانون المدنى السورى قد ألغى الشفعة كسبب من أسباب كسب الملكية، وذلك ما أوضحته المذكرة الإيضاحية لمشروع هذا القانون بقولها: "ولكن المشرع يلغى من القانون العقارى الشفعة لأنها فى الواقع من الحقوق الضعيفة، ولأن الحياة الاجتماعية والاقتصادية فى البلاد السورية لا توجب الاستمرار على الأخذ بها"^(١).

(١) المذكرة الإيضاحية للقانون المدنى السورى، الصادر فى ١٨/٥/١٩٤٩.

وبصفة عامة، فإن أثر الشريعة الإسلامية في هذا القانون غير قليل كما اتضح من العرض السابق.

القانون اللبناني :

الأحوال الشخصية :

ظل مجال الأحوال الشخصية بالنسبة للمسلمين اللبناني كشأن الدول المسلمة الأخرى خاضعا لأحكام الشريعة الإسلامية^(١).

القوانين الأخرى :

تحت سيطرة ونفوذ الاستعمار الفرنسي صدرت في لبنان عدة قوانين مشتقة من القانون الفرنسي وهي: قوانين الملكية ١٩٢٦م، قانون أصول المحاكمات المدنية ١٩٣٣م، قانون التجارة ١٩٤٣م^(٢).

أما في مجال المعاملات، فقد ظلت "مجلة الأحكام العدلية" المقتنسة لفقه المذهب الحنفي، تحكم المعاملات في دولة لبنان حتى عام ١٩٣٤م^(٣)، إلا فيما يتعلق "بقانون انتقال الأموال العثماني" الذي وضع قواعد خاصة لانتقال حق التصرف في الأراضي الأميرية بطريق الإرث وهي قواعد مخالفة لأحكام المواريث الشرعية كما سبق^(٤)، ثم كلف الأستاذ "روبرس" بوضع مشروع للالتزامات والعقود، فقام بوضع مشروع حول إلى اللجنة الاشتراعية الاستشارية بلبنان لتتقيحه ووضعه في صيغته النهائية، وصدر هذا التقنين في ٩ مارس ١٩٣٢م، ونشر في الجريدة الرسمية في ١١

(١) د. محمد عبد الجواد: بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، المرجع السابق، ص ٣٠ - ٣١.

(٢) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، المرجع السابق، ص ٢١٤.

(٣) د. محمد عبد الجواد: بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، المرجع السابق، ص ٣٠، ٣٩. مقدمة الطبعة الأولى للقانون المدني الكويتي، المرجع السابق، ص ٩.

(٤) صبحي المحمصاني: محاضرات في القانون المدني اللبناني، انتقال الالتزام، المرجع السابق، ص ٨. خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، المرجع السابق، ج ١، في مصادر الموجبات الخارجة عن الإرادة، ص ١٦.

أبريل ١٩٣٢م، وعمل به في أواخر عام ١٩٣٤م^(١)، وسمى هذا القانون الجديد، "قانون الموجبات"^(٢) والعقود"، وانضم إلى قائمة القوانين السابقة والمشتقة من القوانين الأوربية، وحل محل "مجلة الأحكام العدلية" في حكم موضوع المعاملات في دولة لبنان التي انتهى العمل بها بصور هذا القانون الجديد عام ١٩٣٤م^(٣). ويتألف هذا القانون من (١١٠٦) مادة قسمت إلى قسمين رئيسيين، قسم كل منهما إلى عدة كتب.

القسم الأول: يتناول الالتزامات بوجه عام وينقسم إلى سبعة كتب.

القسم الثاني: يتناول العقود (البيع - المقايضة - الهبة - الإيجار - الوديعة - القرض - الوكالة - الشركات ... الخ)^(٤).

ورغم أن هذا القانون قد وضع بمعرفة فقهاء قانون فرنسيين على أثر الاستعمار الفرنسي للبنان، إلا أنه قد تضمن بعض أحكام وردت في

(١) د. السهوري: وجوب تنقيح القانون المدني المصري، المرجع السابق، ص ٢٨٤ - ٢٨٥. سليمان مرقس: مذكرة بشأن مشروع توحيد القانون المدني العربي، ص ٣٠. صبحي المحمصاني: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٢٦٠ - ٢٦١. وفلسفة التشريع، المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٢) الموجب في اصطلاح الفقهاء: هو الأثر المترتب على حكم أمر ما، كالقول، بأن موجب عقد الإيجار تسليم المأجور إلى المستأجر، وموجب عقد الصناعة تنفيذ العمل المطلوب. وقد استعمل المشرع اللبناني هذه الكلمة ترجمة لكلمة Obligation في اللغة الفرنسية وتعني إلزام المرء بأمر ما وإمكان إجباره عليه، وقد عرف القانون اللبناني الموجب بأنه "رابطة قانونية تجعل لشخص أو لعدة أشخاص حقيقيين أو معنويين صفة المدين تجاه شخص أو عدة أشخاص بوصفهم دائنين". انظر، خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، ج ١، المرجع السابق، ص ٥ - ٦.

(٣) د. السهوري: وجوب تنقيح القانون المدني المصري، المرجع السابق، ص ٢٨٤ - ٢٨٥. د. صوفي أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢١٤. د. محمد عبد الجواد: بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، المرجع السابق، ص ٣٩.

(٤) د. السهوري: وجوب تنقيح القانون المدني المصري، المرجع السابق، ص ٢٨٥. صبحي المحمصاني: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٢٦١. وفلسفة التشريع، المرجع السابق، ص ١٠٥ - ١٠٦.

الفقه الإسلامى، كما تضمن بعض أحكام تتفق مع ما تدعو إليه مبادئ الشريعة الإسلامية، ومن ذلك:

- الموجب الطبيعى: ومثل له القانون المدنى اللبنانى بالديون المدنية الساقطة بدفع من الدفوع كعدم الأهلية، أو التنازل فى الصلح الواقى، وكذلك فى حالة مرور الزمن على الموجب فيبقى فى ذمة المدين موجب طبيعى (مادة ٣٦١ من القانون اللبنانى)، ويستطيع المدين الوفاء به اختيارا ويكون وفاءه مشروعا لا يمكن استرداده مرة أخرى متى تم الوفاء عن علم بصفة الموجب الطبيعية (مادة ٤ من القانون اللبنانى)^(١).

- نظرية التعسف فى استعمال الحق: ونص عليها القانون المدنى اللبنانى فى (المادة ١٢٤ منه) ، وذكر عدة تطبيقات لها، كقيام المالك بحفر بئر فى أرضه وقطع المياه عن جاره من غير فائدة، وإقامة المالك حائطا على حدود أرضه من غير فائدة، أو بقصد الإضرار بالجار، أو فسخ العقد فى وقت غير ملائم^(٢)، وهى نظرية مبنية على النية، وموافقة فى القانون اللبنانى لقول بعض المالكية^(٣).

- الإثراء بلا سبب: كمصدر للالتزام وذكر معه دفع غير المستحق كتطبيق لها (مواد ١٤٠ - ١٤٦)^(٤).

- الوعد بمكافأة: كتطبيق لنظرية إنشاء الالتزام بالإرادة المنفردة ونص عليه القانون المدنى اللبنانى فى المادة (١٧٩) منه^(٥).

- التعاقد بين غائبين: كصورة من صور تعيين وقت حصول الرضى أو إنبرام العقد، "يتفق مذهب الشريعة الإسلامية فى تعيين وقت التعاقد مع نظرية إعلان القبول *Système de la declaration* التى أقرها

(١) خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، ج ١، المرجع السابق، ص ٢٢ وما بعدها.

(٢) خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، ج ١، المرجع السابق، ص ١٧٣ - ١٧٩.

(٣) صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٤٨٢.

(٤) خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، ج ١، ص ٣١٣ وما بعدها.

(٥) خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، ج ٢، ص ٤٣.

قانون الموجبات، بنصه فى (المادة ١٨٤) منه على أن: "إذا كانت المساومات جارية بالمراسلة أو بواسطة رسول بين غائبين، فالعقد يعد منشأ فى الوقت وفى المكان اللذين صدر فيهما القبول ممن وجه إليه العرض" لكنه أشار فى الهبة إلى استثناء على المبدأ مشترطاً علم الواجب بقبول الموهوب له (مادة ٥٠٧) منه^(١).

- حوالة الدين: كطريقة لانتقال الالتزام، وتناولها قانون الموجبات اللبنانى فى (المواد ٢٨٧ - ٢٨٩) منه^(٢).

- الرضى: كأحد أركان العقد، ونص عليه القانون اللبنانى فى (المواد ١٧٦ - ١٨٦) منه^(٣).

- الغبن: كأحد عيوب الرضى، ونص عليه القانون اللبنانى فى (المواد ٢١٣ - ٢١٤) منه^(٤).

- الموجبات التخيرية "الالتزامات التخيرية": ونص عليها القانون اللبنانى فى المواد (٥٦ - ٦٧) منه، وهى تقابل خيار التعيين فى الفقه الإسلامى^(٥).

- خيار الشرط: كتطبيق على الموجبات الشرطية، ونص عليه القانون المدنى اللبنانى فى (المواد ٨٤ - ٨٧) منه، فيجوز للمتعاقدين أو لأحدهما أن يحتفظ لنفسه خلال مدة معينة بحق إظهار رغبته فى إبقاء العقد أو إلغائه، ولكن مثل هذا التحفظ لا يجوز اشتراطه فى الالتزامات الآتية: ١ - الاعتراف بالدين، ٢ - الهبة، ٣ - إسقاط الدين، ٤ - بيع السلم، وفى حالة عدم تعيين مهلة للخيار يحق لكل من الفريقين أن يطلب من الآخر

(١) خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، ج ٢، ص ٨١.

(٢) خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، ج ٤، ص ١٧٥ وما بعدها. صبحى المحمصانى:

القانون المدنى اللبنانى، المرجع السابق، ص ٧.

(٣) خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، ج ٢، ص ٦٦ وما بعدها.

(٤) خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، ج ٢، ص ١٣٤ وما بعدها.

(٥) خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، ج ١، ص ٥١.

إظهار رغبته في مهلة كافية، وإن لم يفعل اعتبر العقد نهائياً من تاريخ انعقاده، وإن أظهر رغبته في فسخه اعتبر ملغياً ومعدوماً كأنه لم يكن (مادة ٨٥).

وإذا توفى المشروط له أثناء المهلة انتقل الحق إلى ورثته الذين لهم أن يظهروا رغبته في المدة الباقية لمورثهم^(١).

- الشفعة: كأحد أسباب كسب الملكية، نص عليها أيضاً القانون المدني اللبناني^(٢).

كذلك، المغارسة والمزارعة والمساقاة، وبيع السلم، وأحكام مرض الموت، فتطبق بشأنها أحكام مجلة الأحكام العدلية^(٣). كما تطبق أحكام المجلة أيضاً في جميع الأمور التي تتعلق بالحجر على الصغار والمجانين والمعتوهين، والسفهاء^(٤).

وبذلك يبدو كما رأينا، أن للشرعية الإسلامية أثراً في هذا القانون على خلاف الشائع كذلك.

القانون الأردني :

الأحوال الشخصية :

ظل الحكم للشرعية الإسلامية بالنسبة لمسائل الأحوال الشخصية للمسلمين.

المعاملات المالية :

ظلت "مجلة الأحكام العدلية" المقتنلة لفقه المذهب الحنفي، هي المطبقة في المملكة الأردنية، حتى عام ١٩٧٦م.

(١) خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، ج ١، ص ٦٩ - ٧٠. صبحي المحمصاني: القانون

المدني اللبناني، المرجع السابق، ص ١٠.

(٢) صبحي المحمصاني: القانون المدني اللبناني، المرجع السابق، ص ١٠.

(٣) صبحي المحمصاني: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٢٦٠ - ٢٦٢.

(٤) صبحي المحمصاني: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٢٦٦.

ثم تشكلت لجنة تشريعية في ١٩٧١/٦/٣م، لوضع مشروع جديد للقانون المدني، فأنجزته في عام ١٩٧٦م، وصدر القانون المدني الأردني الحالي رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٦م، وهو يعتمد اعتمادا كبيرا على الشريعة الإسلامية^(١) إذ تتردد المصادر التي اقتبس منها بين مجلة الأحكام العدلية، وقواعد الفقه الإسلامي بمذاهبه المختلفة، وكذلك القوانين الوضعية^(٢). ويتألف هذا القانون من (١٤٤٩ مادة) مقسمة إلى باب تمهيدى، وأربعة كتب رئيسية:

الباب التمهيدي: يتناول الأحكام العامة (مواد ١ - ٨٦).

الكتاب الأول: يتناول الحقوق الشخصية وينقسم إلى بابين (مواد ٨٧ - ٤٦٤).

الكتاب الثاني: يختص بالعقود وينقسم إلى خمسة أبواب (مواد ٤٦٥ - ١٠١٧).

الكتاب الثالث: يتناول حق الملكية وينقسم إلى بابين (مواد ١٠١٨ - ١٣٢١).

الكتاب الرابع: يتناول التأمينات العينية وينقسم إلى ثلاثة أبواب (مواد ١٣٢٢ - ١٤٤٩)^(٣)، وينظم هذا القانون المعاملات المالية في الأردن، بالإضافة إلى "مجلة الأحكام العدلية" أيضا، إذ أنها لا زالت معمولا بها حتى الآن فيما لا يتعارض وأحكام هذا القانون، وهو ما يفهم من نص (المادة ١٤٤٨) منه، التي نصت على إلغاء ما يتعارض مع أحكام هذا القانون من مجلة الأحكام العدلية،

(١) د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، المرجع السابق، ص ١٦.

(٢) د. عدنان إبراهيم السرحان، د. نوري محمد خاطر: شرح القانون الأردني "مصادر الحقوق الشخصية، الالتزامات" دراسة مقارنة، ١٩٩٧، ص ٣، ٧.

(٣) القانون المدني الأردني رقم (٤٣) لسنة ١٩٧٦م.

وكما سبق، ورغم أن المشرع الأردني قد حاول جاهداً في هذا القانون الالتزام بأحكام الفقه الإسلامي، إلا أنه واتباعاً منه لأحكام الشريعة الإسلامية لم يكتف بذلك، بل أورد نصين آخرين، يفيدان استمرار هذا الالتزام عند تفسير النصوص وتطبيقها كذلك، هما: نص المادة ٢/٢ من الفصل الأول - الخاص بالأحكام العامة - من الباب التمهيدي: "فإذا لم تجد المحكمة نصاً في هذا القانون حكمت بأحكام الفقه الإسلامي الأكثر موافقة لنصوص هذا القانون، فإن لم توجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية".

ونص المادة (٣) من نفس الفصل والباب: "يرجع في فهم النص وتفسيره وتأويله ودلالته إلى قواعد أصول الفقه الإسلامي".
وبذلك يكاد يكون المشرع قد جعل الشريعة الإسلامية مصدراً وحيداً لهذا القانون^(١).

ومن مظاهر أثر الشريعة الإسلامية في القانون المدني الأردني:

- نظرية إساءة استعمال الحق: ونص عليها في الفصل الرابع - الخاص بالحق - من الباب التمهيدي (مادة ٦٦) منه.
- مبدأ الرضائية في العقود: وظهر من خلال العديد من نصوصه، فنص عليه في الفصل الأول - الخاص بالعقد - من الباب الأول من الكتاب الأول من هذا القانون (مادة ٢١٣) منه، وكذلك (المادة ١/٢١٤) وقور في هذا الشأن عدة قواعد فقهية أقرها الفقه الإسلامي منها: العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني^(٢).
- العقد الفاسد: كمرتبة من مراتب انعقاد العقد، والعقد الفاسد، صفة انفرد الفقه الحنفي بين مذاهب الفقه الإسلامي بإطلاقها على العقد الذي

(١) ورد أن القانون المدني الأردني قد تأثر بالقوانين الغربية في تقسيمه لمصادر الحق الشخصي وأخذ منها الكثير من قواعد آثار هذه الحقوق، انظر: د. عدنان، د. نوري: شروح القانون المدني الأردني، المرجع السابق، ص ٩.

(٢) د. عدنان، د. نوري: شرح القانون المدني الأردني: المرجع السابق، ص ٣٢ - ٣٣، ص ٥٥.

تتكمّل أركانها وشروطه ولكن تتخلف فيه أوصافه أو أحدها، فالعقد المشروع بأصله دون وصفه، هو العقد الفاسد، وهو يأتي في مرتبة متقدمة عن العقد الباطل الغير مشروع لا بأصله "أركانها وشروطه" ولا بوصفه، وقد أخذ القانون المدني الأردني بمرتبة العقد الفاسد تأثراً بأحكام الفقه الحنفي الإسلامي، فنص عليه في الفصل الأول الخاص بالعقد من الباب الأول من الكتاب الأول منه (مادة ١/١٧٠)^(١).

- العقد غير اللازم: كمرتبة من مراتب انعقاد العقد، والعقد غير اللازم في الفقه الإسلامي، هو عقد صحيح نافذ بين طرفيه، ولكن لكل منهما أو لأحدهما الحق في التحلل منه وفسخه دون توقف على رضا الطرف الآخر، وقد عرف القانون المدني الأردني هذه المرتبة من مراتب انعقاد العقد، ونص عليه في الفصل الأول - الخاص بالعقد - من الباب الأول من الكتاب الأول منه (مادة ١٧٦)^(٢).

- خيار الشرط: كأحد الخيارات التي تؤثر في لزوم العقد، وقد نص عليه القانون المدني الأردني في الفصل الأول - الخاص بالعقد - من الباب الأول من الكتاب الأول منه، (مواد ١٧٧ - ١٨٣).

- خيار الرؤية: ونص عليه القانون المدني الأردني في الفصل الأول - الخاص بالعقد - من الباب الأول من الكتاب الأول منه (مواد ١٨٤ - ١٨٨).

- نظرية الظروف الطارئة: كاستثناء على وجوب تنفيذ العقد دون تعديل، ونص عليها القانون المدني الأردني في الفصل الأول - الخاص بالعقد - من الباب الأول من الكتاب الأول منه، (مادة ٢٠٥).

- تفسير العقود: قرر القانون المدني الأردني بعض القواعد الشرعية المعروفة في تفسير العقود وذلك في الفصل الأول - الخاص بالعقد - من الباب الأول من الكتاب الأول منه، (مواد ٢١٣ - ٢٤٠)،

(١) د. عدنان، د. نوري: شرح القانون الأردني، المرجع السابق، ص ٢١٢ - ٢١٣.

(٢) د. عدنان، د. نوري: شرح القانون الأردني، المرجع السابق، ص ٢٢٥.

ومن هذه القواعد: مادة ٢١٦: "إعمال الكلام أولى من إهماله لكن إذا تعذر إعمال الكلام يهمل"، مادة ٢٢٢: "الضرورات تبيح المحظورات"، مادة ٢٢٤: "المعروف عرفا كالمشروط شرطا"، مادة ٢٣٥: "الغرم بالغنم"، مادة ٢٣٧: "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه".

- التصرف الانفرادى كمصدر من مصادر الالتزام والوعد بجائزة كتطبيق له، ونص عليه القانون الأردني في الفصل الثاني - الخاص بالتصرف الانفرادى - من الباب الأول من الكتاب الأول من هذا القانون (مواد ٢٥٠ - ٢٥٥) منه.

- الإثراء بلا سبب كمصدر من مصادر الالتزام وقبض غير المستحق والفضالة كتطبيقين له، ونص عليه القانون المدني الأردني في الفصل الرابع - الخاص بالفعل النافع - من الباب الأول من الكتاب الأول منه (مواد ٢٩٣ - ٣١١).

- الإبراء من الدين بإرادة منفردة: كطريق من طرق انقضاء الحق، ونص عليه القانون الأردني في الفصل السادس - الخاص بانقضاء الحق - من الباب الأول من الكتاب الأول منه، مواد (٤٤٤ - ٤٤٧).

- مرور الزمان المسقط للدعوى: كطريق من طرق انقضاء الحق، ونص عليه القانون الأردني في الفصل السادس - الخاص بانقضاء الحق - من الباب الثاني من الكتاب الأول منه (مواد ٤٤٩ - ٤٦٤).

- بعض أنواع البيوع: ومنها: السلم، ونص عليه القانون الأردني في الفصل الأول - الخاص بالبيع - من الباب الأول من الكتاب الثاني منه (مواد ٥٣٢ - ٥٣٨). البيع في مرض الموت، ونص عليه في نفس الفصل (مواد ٥٤٣ - ٥٤٧). كما نص عليه مرة أخرى في الفصل الثاني - الخاص بالهبة - من الباب الأول من الكتاب الثاني من هذا القانون، أثناء النص على التبرعات التي تقع في مرض الموت (مادة ٥٦٥).

- الهبة: كأحد عقود التملك، ونص عليها القانون الأردني في الفصل الثاني - الخاص بالهبة - من الباب الأول من الكتاب الثاني من هذا القانون (مواد ٥٥٧ - ٥٨١).

بعض أنواع الشركات:

١ - شركة الأعمال، ونص عليها القانون الأردني في الفصل الثالث - الخاص بالشركات - من الباب الأول من الكتاب الثاني (مواد ٦١١ - ٦١٨) ٢ - شركة الوجوه، ونص عليها القانون الأردني في نفس الفصل (مواد ٦١٩ - ٦٢٠) ٣ - شركة المضاربة، ونص عليها القانون الأردني في نفس الفصل (مواد ٦٢١ - ٦٣٤).

- تحريم الفائدة في القرض "كعقد يرد على الملكية": لم ينظم القانون المدني الأردني الفائدة في القرض، بل نص على تحريمها، وألزم المقرض برد مثل ما اقترض قدرا ونوعا وصفة فقط عند انتهاء أجل القرض، وذلك في الفصل الرابع - الخاص بالقرض - من الباب الأول من الكتاب الثاني منه، مادتا (٦٣٦، ٦٤٠).

- بعض أنواع الإيجار "كأحد عقود المنفعة":

إيجار الأراضي الزراعية، ونص عليه القانون الأردني في الفصل الأول - الخاص بالإجارة - من الباب الثاني من الكتاب الثاني منه (مواد ٧١١ - ٧٢٢) منه.

المزارعة، كأحد أنواع الإيجار، ونص عليها القانون الأردني في نفس الفصل السابق (مواد ٧٢٣ - ٧٣٥) منه.

المساقاة، كأحد أنواع الإيجار، ونص عليها القانون الأردني في نفس الفصل السابق (مواد ٧٣٦ - ٧٤٦)، منه.

المغارساة، كأحد أنواع الإيجار، ونص عليها القانون الأردني في نفس الفصل السابق (مواد ٧٤٧ - ٧٤٨)، منه.

- إيجار الوقف، كأحد أنواع الإيجار أيضا، ونص عليه القانون الأردني في نفس الفصل السابق (مواد ٧٤٩ - ٧٥٩) منه.

- الإعارة: كأحد عقود المنفعة، ونص عليها القانون الأردني في الفصل الثاني - الخاص بالإعارة - من الباب الثاني من الكتاب الثاني من هذا القانون (مواد ٧٦٠ - ٧٧٩) منه.

- الحوالة: ونص عليها في الفصل الثاني - الخاص بالحوالة - من الباب الخامس من الكتاب الثاني من هذا القانون (مواد ٩٩٣ - ١٠١٧) منه.

- ملكية الطبقات والشقق: ونص عليها في الفصل الأول - الخاص بحق الملكية - من الباب الأول من الكتاب الثالث من هذا القانون (مواد ١٠٦٦ - ١٠٧٥) منه.

- الميراث: كأحد أسباب كسب الملكية، ونص عليه في الفصل الثاني - الخاص بأسباب كسب الملكية - من الباب الأول من الكتاب الثالث من هذا القانون (مادة ١٠٨٦) منه.

- الوصية: كأحد أسباب كسب الملكية، ونص عليها القانون الأردني في نفس الفصل السابق (مواد ١١٢٥ - ١١٣٠) منه.

- الشفعة: كأحد أسباب كسب الملكية بين الأحياء، ونص عليها القانون الأردني في نفس الفصل السابق (مواد ١١٥٠ - ١١٦٧) منه.

- مرور الزمان المانع من سماع الدعوى: كأثر من آثار الحيازة كأحد أسباب انتقال الملكية بين الأحياء، ونص عليه القانون الأردني في نفس الفصل السابق (مواد ١١٨١ - ١١٩٠) منه.

- الوقف: كأحد الحقوق المتفرعة عن حق الملكية وما يتبعه من الحقوق المترتبة على العقارات الموقوفة كالحكر، ونص عليه القانون الأردني في الفصل الثالث - الخاص بالوقف - من الباب الثاني من الكتاب الثالث منه (مواد ١٢٣٣ - ١٢٧٠).

- الحائط المشترك، وحق الطريق، والمرور، والشرب، والمجرى، والمسيل: كحقوق ارتفاق، ونص عليها القانون الأردني في الفصل الرابع - الخاص بالحقوق المجردة، أي حقوق الارتفاق^(١) - من الباب الثاني من الكتاب الثالث من هذا القانون (مواد ١٢٧٦ - ١٣٠٨) منه.

- إحياء الأرض الموات وتحجيرها: كأحد أسباب كسب الملكية، ونص عليه القانون المدني الأردني في الفصل الثاني - الخاص بأسباب كسب الملكية - من الباب الأول من الكتاب الثالث منه تحت عنوان: "إحراز المباحات" ١ - ٢٠٠٠ - العقار، (مواد ١٠٨٠ - ١٠٨٤) منه.

- التعويض كأحد قواعد المسؤولية العقدية: تجري القوانين الوضعية على أن عناصر تقدير التعويض، تشمل الخسارة اللاحقة والكسب الفائت، غير أن التعويض في الفقه الإسلامي، لا يشمل إلا الخسارة اللاحقة دون الكسب الفائت، واتباعاً لهذا النهج، فإن التعويض في القانون المدني الأردني الحالي، لا يشمل إلا الخسارة اللاحقة فقط، وهو ما نص عليه في الفصل الثاني - الخاص بوسائل التنفيذ - من الباب الثاني من الكتاب الأول منه، (مادة ٣٦٣)^(٢).

كانت هذه أمثلة لأثر الشريعة الإسلامية في القانون المدني الأردني، وهو ما يبين مدى اعتماد هذا القانون على أحكام الفقه الإسلامي، وأن المشرع الأردني، قد جعل الشريعة الإسلامية، المصدر الرئيسي للتشريع فيه، بالإضافة إلى أن مجلة الأحكام العدلية، لا زالت قائم العمل بها إلى جانب هذا القانون وذلك فيما لم يرد بشأنه نص فيه.

(١) نصت المادة (١٢٧١) من القانون الأردني على أن: "الحق المجرد هو ارتفاق على عقار لمنفعة عقار مملوك لآخر".

(٢) د. عدنان، د. نوري: شرح القانون الأردني، المرجع السابق، ص ٣٣٠.

القانون الكويتي :

الأحوال الشخصية :

ظلت خاضعة لأحكام الشريعة الإسلامية بالنسبة للمسلمين .

المعاملات :

احتفظت إمارة الكويت منذ عهد الخلافة العثمانية بقوانينها المأخوذة من الشريعة الإسلامية بالنسبة للمعاملات، متمثلة في "مجلة الأحكام العدلية" والتي استمر تطبيقها حتى عام ١٩٨٠م، ولم يضيق من نطاق تطبيقها على المعاملات في إمارة الكويت حتى هذا التاريخ، سوى أنه، عندما كلف "الأستاذ الدكتور السنهوري" بوضع مشروعات القوانين الكويتية، قام بنقل الجزء الخاص بالالتزامات في القانون المدني المصري إلى القانون التجاري الكويتي^(١) مما أبعد تطبيق المجلة في هذا الجزء، فيما ورد به من نصوص تتعارض مع أحكام المجلة .

كما صدر "القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٧١" في شأن "إيجار العقارات والأماكن وتنظيم العلاقات بين المؤجرين والمستأجرين"، والذي نصت المادة (٤) منه على أن: "إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكم القاضي بموجب أحكام مجلة الأحكام العدلية" أي أنه بمقتضى هذا القانون استبعد تطبيق أحكام المجلة على إيجار العقارات والأماكن واختص هو بها، وإن كان طبقاً للمادة (٤) سالف الذكر، لا زالت المجلة تعتبر الشريعة العامة لعقد الإيجار، ويجب تطبيق أحكامها على ما لم يرد بشأنه نص في القانون، كما تستقل المجلة بتنظيم إيجار المنقول، الذي بقى خارجاً عن نطاق القانون^(٢) .

(١) د. محمد عبد الجواد: بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، المرجع السابق، ص ٤١، ٤٥، ٧٤. وتشريعات البلاد العربية، المرجع السابق، ص ١٩، ٢٣. وبحوث في الشريعة والقانون، تقنين الشريعة الإسلامية، ص ٢٦، هامش ص ٢٧.

(٢) د. محمود جمال الدين زكي: عقد الإيجار في القانون المدني الكويتي، ١٩٧٢، ص ٣١ -

وفي ١٩ فبراير ١٩٧٧م، أصدر مجلس الوزراء الكويتي قراراً بإنشاء لجان أربع تكون مهمتها وضع تشريعات جديدة تحكم المسائل التي لم يتناولها المشرع الكويتي من قبل بالتنظيم، وتطوير وتنقيح التشريعات القائمة في ضوء ما تكشف عن تطبيقها من حاجة. على أن يكون ما تضعه اللجان من تشريعات مستمداً من أحكام الشريعة الإسلامية وفقاً لأحكام الدستور، متفقة مع مبادئها، متماشية مع واقع الكويت وتقاليدها. ومن هذه اللجان الأربع "لجنة التشريعات المدنية" والتي أسند إليها مهمة وضع مشروع مدونة متكاملة للقانون المدني^(١). وقد أسفر عملها عن صدور مرسوم بالقانون رقم ٦٧ لسنة ١٩٨٠، وهو القانون المدني الكويتي الحالي، وقد نصت المادة الأولى من هذا القانون على أن: "يلغى العمل بمجلة الأحكام العدلية، ويستعاض عنها بالقانون المدني المرافق لهذا القانون". أي ألغى العمل بمجلة الأحكام العدلية بمقتضى هذا القانون الجديد.

ويتألف هذا القانون من (١٠٨٢) مادة، تنقسم إلى أحكام عامة وقسمين رئيسيين ينقسم كل منهما إلى كتابين:

الأحكام العامة: (مواد ١ - ٣٠).

القسم الأول: يتناول الحقوق الشخصية أو الالتزامات وينقسم إلى كتابين.

الكتاب الأول: يتناول الالتزامات بوجه عام (مواد ٣١ - ٤٥٣).

الكتاب الثاني: يتناول العقود المسماة (مواد ٤٥٤ - ٨٠٩).

القسم الثاني: يتناول الحقوق العينية وينقسم إلى كتابين.

الكتاب الأول: يتناول الحقوق العينية الأصلية (مواد ٨١٠ -

٩٧٠).

(١) من مقدمة الطبعة الأولى للقانون المدني الكويتي رقم ٦٧ لسنة ١٩٨٠م، بقلم سعادة سلمان الدعيج الصباح: المرجع السابق، ص ١٢.

الكتاب الثاني: يتناول الحقوق العينية التبعية، التأمينات العينية (مواد ٩٧١ - ١٠٨٢) (١).

وقد جعل هذا القانون أحكام الفقه الإسلامى، المصدر الثالث للقانون، وذلك فيما نصت عليه المادة (١) منه: "١ - ٠٠٠٠ ٢ - فإن لم يوجد نص تشريعى حكم القاضى بمقتضى العرف فإن لم يوجد عرف اجتهد القاضى رأيه مستهديا بأحكام الفقه الإسلامى الأكثر اتفاقا مع واقع البلاد ومصالحها".

وقد استمد هذا القانون كغيره من قوانين الدول العربية المسلمة بعضا من أحكام الفقه الإسلامى، فقد جاء فى مقدمة هذا القانون: "إن هذا القانون قد جاء فى أحكامه متوافقا تماما مع أحكام الفقه الإسلامى على اختلاف مذاهبه، حتى إنه لا يوجد فيه حكم يستعصى تخريجه على مذهب من هذه المذاهب، أو يتعارض مع روح الشريعة الإسلامية السمحة، وأصبح للكويت قانون مدنى على مستوى رفيع ومتفق مع أحكام الشرع الإسلامى الأغر" (٢).

ومن مظاهر أثر الشريعة الإسلامية فى هذا القانون:

- نظرية التعسف فى استعمال الحق: ونص عليها فى الأحكام العامة لهذا القانون، تحت عنوان استعمال الحق (المادة ٣٠).
- مجلس العقد: ونص عليه فى الباب الأول - الخاص بمصادر الالتزام - من الكتاب الأول من القسم الأول من هذا القانون (مواد ٤٦ - ٥٠).
- الغبن فى عقد القاصر: كأحد العيوب التى تلحق الرضا، ونص عليه فى الباب الأول - الخاص بمصادر الالتزام - من الكتاب الأول من القسم الأول من هذا القانون (مادة ١٦٣).

(١) القانون المدنى الكويتى رقم (٦٧) لسنة ١٩٨٠م.

(٢) من مقدمة الطبعة الأولى للقانون المدنى الكويتى رقم (٦٧) لسنة ١٩٨٠، سابق الإشارة إليه، ص ١٢ - ١٣.

- الوعد بجائزة كتطبيق للإرادة المنفردة، كمصدر من مصادر الالتزام: ونص عليه في الباب الأول - الخاص بمصادر الالتزام - من الكتاب الأول من القسم الأول من هذا القانون (مواد ٢٢١ - ٢٢٦).

- ضمان أذى النفس: نص القانون المدني الكويتي على تعويض الضرر الواقع على النفس بالدية طبقا لقواعد الدية الشرعية، وذلك في الفصل الثالث من الباب الأول - الخاص بمصادر الالتزام - من الكتاب الأول منه (مواد ٢٤٨ - ٢٥٢)، فنصت المادة (٢٥١) منه على أن:

١ - تقدر الدية الكاملة بعشرة آلاف دينار، ويجوز تعديل مقدارها بمرسوم.

٢ - ويصدر بمرسوم جدول للديات، وفق أحكام الشريعة الإسلامية، تتحدد بمقتضاه حالات استحقاق الدية كلياً أو جزئياً.

وقد صدر فعلاً مرسوم بلائحة جدول الديات في ٢٤ يناير ١٩٨١م، يشمل سبع مواد، تختص المادة الأولى بالدية كاملة عن فقد تسعة أشياء: منها النفس والعقل والبصر والسمع، وتختص المادة الثانية باستحقاق نصف الدية عن فقد ستة أشياء منها: قطع اليد أو القدم أو فقد إحدى الأذنين. كما نص القانون المدني الكويتي في هذا الشأن أيضاً على إلزام الدولة بأن تدفع الدية لمن يستحقها، إذا تعذرت معرفة الملتزم بها، متجاوباً في ذلك مع ما قضى به الرسول (ص) وخلفاؤه^(١)، وذلك في الفصل الثالث من الباب الأول - الخاص بمصادر الالتزام - (مادة ٢٥٦) منه، والتي نصت على أنه: "إذا وقع ضرر على النفس مما يستوجب الدية وفقاً لأحكام الشرع الإسلامي، وما يتضمنه جدول الديات المنصوص عليه في المادة (٢٥١)، وتعذرت معرفة المسئول عن تعويضه وفقاً لأحكام المسؤولية عن العمل غير المشروع أو الملتزم بضمانه وفقاً للمادة السابقة وجب الضمان على الدولة".

(١) من مقدمة الطبعة الأولى للقانون المدني الكويتي رقم (٦٧) لسنة ١٩٨٠، سبقت الإشارة

الإثراء بلا سبب على حساب الغير كمصدر من مصادر الالتزام وتسلم غير المستحق والفضالة كتطبيقين له، ونص عليه في الباب الأول - الخاص بمصادر الالتزام - من الكتاب الأول من القسم الأول من هذا القانون (مواد ٢٦٢ - ٢٧٨) .

- حوالة الدين: كطريقة لانتقال الالتزام، ونص عليها في الباب الرابع - الخاص بانتقال الالتزام - من الكتاب الأول من القسم الأول من هذا القانون (مواد ٣٧٧ - ٣٩٠) .

- الإبراء من الالتزام بإرادة منفردة: كطريقة لانقضاء الالتزام دون وفاء، ونص عليه في الباب الخامس - الخاص بانقضاء الالتزام - من الكتاب الأول من القسم الأول من هذا القانون (مواد ٤٣٥ - ٤٣٦) .

- مرور الزمان المانع من سماع الدعوى: كطريقة من طرق انقضاء الالتزام دون وفاء بسقوط الدعوى التي تحميه ونص عليه في الباب الخامس - الخاص بانقضاء الالتزام - من الكتاب الأول من القسم الأول من هذا القانون (مواد ٤٣٨ - ٤٥٣) .

- البيع في مرض الموت: ونص عليه في الباب الأول - الخاص بالعقود التي تقع على الملكية - من الكتاب الثاني من القسم الأول من هذا القانون (مادة ٥١٩) التي أحالت حكمه (للمادة ٩٤٢) الواردة في الباب الأول - الخاص بالحقوق العينية الأصلية - من الكتاب الأول من القسم الثاني من هذا القانون .

- الهبة: كأحد العقود التي ترد على الملكية، ونص عليها في الباب الأول - الخاص بالعقود التي تقع على الملكية - من الكتاب الثاني من القسم الأول من هذا القانون (مواد ٥٢٤ - ٥٤٢) .

- إيجار الأراضي الزراعية والمزارعة: كبعض أنواع الإيجار كعقد يرد على منفعة الأشياء، ونص عليها في الباب الثاني - الخاص بالعقود التي ترد على منفعة الأشياء - من الكتاب الثاني من القسم الأول من هذا القانون (مواد ٦١٦ - ٦٣٨) .

- إيجار الوقف: كنوع من الإيجار، ونص عليه في الباب السابق أيضا (مواد ٦٣٩ - ٦٤٨) .

- تحريم القرض بفائدة: والقرض أحد العقود التي تقع على الملكية، ونص عليه في الباب الأول - الخاص بالعقود التي تقع على الملكية - من الكتاب الثاني من القسم الأول من هذا القانون (مواد ٥٤٣ - ٥٥١) .

- ملكية الطبقات والشقق: ونظمت ضمن أحكام الملكية الشائعة، بصدد تنظيم أحكام حق الملكية، وذلك في الباب الأول - الخاص بحق الملكية - من الكتاب الأول من القسم الثاني من هذا القانون (مواد ٨٤٨ - ٨٧٤)، وقد صدر مرسوم في شأن اللائحة العامة لإدارة ملكية الطبقات والشقق في ٢٤ يناير ١٩٨١ ويشمل (٢٣ مادة) .

- الشفعة: كأحد أسباب كسب الملكية انتقالا بين الأحياء، ونص عليها في الباب الأول - الخاص بحق الملكية - من الكتاب الأول من القسم الثاني من هذا القانون (مواد ٨٩١ - ٩٠٤) .

- الميراث والوصية: كسببين لكسب الملكية بسبب الوفاة، ونص عليهما في الباب الأول - الخاص بحق الملكية - من الكتاب الأول من القسم الثاني من هذا القانون (مادة ٩٤٠) و (مواد ٩٤١ - ٩٤٣) .

- الأهلية: كشرط لسلامة الرضا كركن في العقد، ونص عليها في الباب الأول - الخاص بمصادر الالتزام - من الكتاب الأول من القسم الأول في هذا القانون (مواد ٨٤ - ١٤٦) .

- الإعارة: كأحد العقود التي ترد على منفعة الأشياء، ونص عليها في الباب الثاني - الخاص بالعقود التي ترد على منفعة الأشياء - من الكتاب الثاني من القسم الأول (مواد ٦٤٩ - ٦٦٠) .

ومن العرض السابق يبدو أثر الشريعة الإسلامية واضحا في القانون المدني الكويتي .

قانون دولة الإمارات العربية المتحدة :

الأحوال الشخصية :

تخضع لحكم الشريعة الإسلامية كثنان الدول العربية المسلمة .

المعاملات :

فى مجال المعاملات صدر القانون الاتحادى رقم (٥) لسنة ١٩٨٥ بإصدار قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة .

ويتألف هذا القانون من (١٥٢٨) مادة، مقسمة إلى باب تمهيدى وأربعة كتب رئيسية .

الباب التمهيدي: يتناول الأحكام العامة (مواد ١ - ١٢٣) .

الكتاب الأول: يتناول الالتزامات أو الحقوق الشخصية (مواد ١٢٤ - ٤٤٨) .

الكتاب الثانى: يتناول العقود (مواد ٤٨٩ - ١١٣٢) .

الكتاب الثالث: يتناول الحقوق العينية الأصالية (مواد ١١٣٣ - ١٣٩٨) .

الكتاب الرابع: يتناول التأمينات العينية (مواد ١٣٩٩ - ١٥٢٨) ^(١) .

أثر الشريعة الإسلامية فى هذا القانون، أخذ قانون دولة الإمارات العربية من أحكام الفقه الإسلامى، هذا بالإضافة إلى أن المشرع:

أولاً: جعل الشريعة الإسلامية المصدر الثانى للتشريع، وذلك فيما نصت عليه المادة الأولى منه بقولها: "تسرى النصوص التشريعية على جميع المسائل التى تتناولها هذه النصوص فى لفظها وفحواها . . . فإذا لم

^(١) القانون الاتحادى رقم (٥) لسنة ١٩٨٥ بإصدار قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة، والمنشور بالجريدة الرسمية الإماراتية، العدد (١٥٨)، السنة الخامسة عشر،

يجد القاضى نصا فى هذا القانون حكم بمقتضى الشريعة الإسلامية، على أن يراعى تخير أنسب الحلول من مذهبي الإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل، فإذا لم يجد فمن مذهبي الإمام الشافعى والإمام أبى حنيفة حسبما تقتضيه المصلحة".

ثانيا: جعل قواعد وأصول الفقه الإسلامى هى المرجع فى فهم نصوص القانون وتفسيره، وذلك فيما نصت عليه المادة الثانية منه بقولها: "يرجع فى فهم النص وتفسيره وتأويله إلى قواعد وأصول الفقه الإسلامى".

فهذا النص له دالتان: الأولى: أن قواعد وأصول الفقه الإسلامى هى المصدر الرئيسى لهذا القانون، لذا أحال إليها باعتبارها المصدر الأصيل عند تفسير ما أخذ عنه، الثانية: أنها تلزم القاضى عند تفسيره لنصوص القوانين بالالتزام بقواعد وأصول الفقه الإسلامى، ولذا يستبعد منه ما يخالف هذه القواعد والأصول أو يتعارض معها، أى يكون الحكم للشريعة الإسلامية. ثالثا: أن المشرع قد أفرد فصلا كاملا خاصا بقواعد الأصول الفقهية، عنوانه "بعض قواعد الأصول الفقهية التفسيرية" وهى كلها قواعد من أصول الفقه الإسلامى المعروفة، يجب التزامها عند تفسير نصوص القانون. ويشمل هذا الفصل (٤٢ مادة) من (٢٩ - ٧٠)، ومن هذه القواعد الأصولية: مادة ٤٢: ١ - لا ضرر ولا ضرار. ٢ - الضرر يزال. ٣ - الضرر لا يزال بمثله. مادة ٤٤: درء المفسد أولى من جلب المنافع. مادة ٥٠: المعروف عرفا كالمشروط شرطا.

رابعا: استبعد قانون دولة الإمارات تطبيق أى قانون أجنبى آخر يكون واجب التطبيق فى قضية تتنازع فيها القوانين متى كان مخالفا للشريعة الإسلامية، وهو ما نص عليه فى المادة (٢٧) منه بصدد تنظيمه للتطبيق المكانى للقانون، ونصها، "لا يجوز تطبيق أحكام قانون عينته النصوص السابقة إذا كانت هذه الأحكام تخالف الشريعة الإسلامية أو ...".

ومن أمثلة الموضوعات المأخوذة من الفقه الإسلامى فى القانون المدنى لدولة الإمارات:

- الأهلية: ونص عليها القانون المدنى لدولة الإمارات فى الباب التمهيدي منه (مواد ٨٥ - ٨٩) وهى تطابق المواد (٤٤ - ٤٨) من القانون المدنى المصرى، كما نص عليها مرة أخرى فى الباب الأول - الخاص بمصادر الالتزام - من الكتاب الأول من هذا القانون (مواد ١٥٧ - ١٧٥)، وهى تطابق المواد (١٠٩ - ١١٩) من القانون المدنى المصرى.

- إساءة استعمال الحق: ونص عليها القانون فى الباب التمهيدي منه (مادة ١٠٦)، وهى تطابق المادة (٥) من القانون المدنى المصرى.

- مجلس العقد: ونص عليه القانون فى الباب الأول - الخاص بمصادر الالتزام - من الكتاب الأول منه (مواد ١٣٦ - ١٤٣) وهى تطابق (المواد ٩٣ - ٩٧) مدنى مصرى.

- الرضاء: كأحد أركان العقد وكيفية التعبير عن الإرادة وما يلحق الإرادة من العيوب، ونص عليه القانون فى الباب الأول - الخاص بمصادر الالتزام - من الكتاب الأول منه (مواد ١٢٩ - ١٤٨)، وهى تطابق المواد (٨٩ - ١٠٣) من القانون المدنى المصرى، وفى المواد (١٥٧ - ١٧٥)، وهى تطابق المواد (١٠٩ - ١١٩) من القانون المدنى المصرى، وفى (المواد ١٧٦ - ١٩٨)، وهى تطابق (المواد ١٢٠ - ١٢٩) من القانون المدنى المصرى.

- العقد الفاسد والموقوف وغير اللازم: ونص عليها القانون فى الباب الأول - الخاص بمصادر الالتزام - من الكتاب الأول منه، بصدد تنظيمه لأركان العقد وصحته ونفاذه (مواد ٢١٢ - ٢١٨) منه.

- الخيارات التى تشوب لزوم العقد (خيار الشرط - الرؤية - التعيين - العيب)، ونص عليها القانون فى الباب الأول - الخاص بمصادر الالتزام - من الكتاب الأول منه، بصدد تنظيمه لأركان العقد وصحته ونفاذه، كما يلى: خيار الشرط، ونصت عليه (المواد ٢١٩ - ٢٢٥)، خيار الرؤية، ونصت عليه (المواد ٢٢٦ - ٢٣٠)، خيار التعيين، ونصت

عليه (المواد ٢٣١ - ٢٣٦) ، خيار العيب: ونصت عليه (المواد ٢٣٧ - ٢٤٢) .

- الإبراء من الدين بإرادة منفردة: ونص عليه القانون فى الباب الثانى - الخاص بآثار الحق - من الكتاب الأول منه، (مباد ٤٦٨ - ٤٧١) منه، وهى تطابق (المواد ٣٧١ - ٣٧٢) من القانون المدنى المصرى .

- مرور الزمان المسقط للدعوى: ونص عليه القانون فى نفس الباب السابق، (مواد ٤٧٣ - ٤٨٨) منه .

- تبعة هلاك المبيع: ونص عليها القانون فى الباب الأول - الخاص بعقود التمليك - من الكتاب الثانى منه، وذلك ضمن تنظيمه لأركان البيع (مادة ٤٩٦) ، وضمن تنظيمه لالتزامات البائع (مواد ٥٣١ - ٥٣٣) ، وضمن تنظيمه لالتزامات المشتري (مادة ٥٥٨) منه .

- بعض أنواع البيوع: ونص عليها القانون فى الباب الأول - الخاص بعقود التمليك - من الكتاب الثانى منه . ومن هذه البيوع: بيع السلم، ونظمه القانون فى (المواد ٥٦٨ - ٥٧٩) منه ، ببيع الآجال "بيع النسئة" ، ونصت عليه المادة (٥٨٣) ، واشترطت لإجازته خلوه من الربا، بيع العئنة، ونصت عليه المادة (٥٨٤) واشترطت لإجازته أيضا خلوه من شبهة الربا . بيع الثمار قبل بدو صلاحها، ونصت عليه (المواد ٥٨٦ - ٥٨٧) ، وقد أجازته القانون على شرط اقترانه بما ينفى عنه شبهة الغرر . البيع فى مرض الموت، ونصت عليه (المواد ٥٩٧ - ٦٠١) ، كما نص عليه مرة أخرى فى الباب الأول - الخاص بحق الملكية - من الكتاب الثالث (مادة ١٢٦٠) ، ببيع ومقايضات منهى عنها، ونصت عليها (المواد ٦١٢ - ٦١٣) منه . ومنها ما نصت عليه (المادة ٦١٢) : لا يجوز بيع ما يأتى أو المقايضة عليه: أ - المستور فى الأرض حتى يقلع ويشاهد . ب - عسب الفحل، وكذلك ما نصت عليه (المادة ٦١٣) أيضا: "يحرم البيع والمقايضة ويقعا فاسدين فى الحالات الآتية: أ - إذا كان العاقدان أو أحدهما

ممن تلزمه الجمعة، ووقع العقد بعد الشروع فى النداء الذى عند المنبر حتى تنقضى الصلاة، وكذا إذا كان العاقدان أو أحدهما ممن تلزمه الصلاة، ووقع العقد بعد أن تضايق وقتها بحيث لم يبق منه إلا ما يسعها إلى أن ينتهى وقتها، ويجوز العقد فى هذه الحالات إذا دعت إليه حاجة أو ضرورة.

ب - إذا وقع العقد على عين لاستعمالها فى معصية وعلم أحد المتعاقدين ذلك من الآخر ولو بقرينة. ج - إذا باع المسلم على بيع المسلم أو اشترى على شرائه أو قايض على مقايضته فى زمن أحد خيارى المجلس والشرط.

- الهبة: ونص عليها القانون فى الباب الأول - الخاص بعقود التملك - من الكتاب الثانى منه (مواد ٦١٤ - ٦٥٣).

- بعض أنواع الشركات: ونص عليها القانون فى الباب الأول - الخاص بعقود التملك - من الكتاب الثانى منه، وهى: شركة الأعمال (مواد ٦٨٣ - ٦٩٠)، شركة الوجوه (مواد ٦٩١ - ٦٩٢)، شركة المضاربة (مواد ٦٩٣ - ٧٠٩).

- تخريم الربا فى عقد القرض: ونص عليه القانون فى الباب السابق باعتباره أحد العقود التى ترد على الملكية (مواد ٧١٠ - ٧٢١) منه.

- إيجار الأراضى الزراعية، والمزارعة، والمساقاة، والمغارس، وإيجار الوقف: ونص عليها القانون فى الباب الثانى - الخاص بعقود المنفعة - من الكتاب الثانى منه (مواد ٧٩٧ - ٨٤٨) منه.

- الحوالة: ونص عليها القانون فى الباب الخامس - الخاص بعقود التأمينات الشخصية - من الكتاب الثانى منه (مواد ١١٠٦ - ١١٣٢) منه.

- ملكية الطبقات والشقق: ونص عليها القانون فى الباب الأول - الخاص بحق الملكية - من الكتاب الثالث منه بصدد تنظيمه للملكية الشائعة (مواد ١١٨٨ - ١١٩٦) منه.

- الحائط المشترك: ونص عليه القانون في نفس الباب السابق
(مواد ١١٩٨ - ١٢٠٢) .

- إحرار المباحات: كسبب من أسباب كسب الملكية، وقسمها
القانون المدني لدولة الإمارات إلى قسمين:

١ - المنقول، وتناول فيه الكنوز، والمعادن، وصيد البر والبحر،
واللقطة، والأشياء الأثرية، وما يطرحه البحر من مال، ونص عليها في نفس
الباب السابق (مواد ١٢٠٣ - ١٢٠٨) .

٢ - العقار، وتناول فيه، إحياء الأرض الموات وتحجرها (مواد
١٢٠٩ - ١٢١٧) .

- الشفعة: كسبب من أسباب كسب الملكية، ونص عليها في نفس
الباب السابق (مواد ١٢٧٩ - ١٣٠٦) .

- حقوق المرور، والشرب، والمجرى، والمسيل كحقوق ارتفاق:
ونص عليها القانون في الباب الثاني - الخاص بالحقوق المتفرعة عن
حق الملكية - من الكتاب الثالث منه (مواد ١٣٧٩ - ١٣٩٨) منه .

كانت هذه أمثلة لما استمدّه القانون المدني لدولة الإمارات، من
أحكام الفقه الإسلامي ومن ثم يبدو أثر الشريعة الإسلامية واضحاً فيه .

القانون العراقي :

الأحوال الشخصية :

ظلت الأحوال الشخصية للمسلمين في العراق خاضعة لأحكام
الشريعة الإسلامية .

المعاملات :

فى مجال المعاملات، ظل العراق يطبق مجلة الأحكام العدلية التى هى تقنين لفقه المذهب الحنفى فى هذا الشأن حتى عام ١٩٥١م^(١)، ثم صدر قرار وزارة العدل بتشكيل لجنة من رجال القانون لوضع لائحة لتقنين مدنى جديد اتخذت الشريعة الإسلامية أساسا له، مع إدخال ما تقتضيه ظروف التطور من اقتباس عن القوانين العصرية، رأسها "الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى" الذى كان عميدا لكلية الحقوق فى بغداد، ومن المبادئ التى قررت هذه اللجنة اتباعها فى وضع التقنين الجديد: "تكون مجلة الأحكام العدلية أساسا للقانون المدنى الجديد، ولا يجوز العدول عنها إلى غيرها من القوانين المدنية لسببين: ١ - أن خير قانون يوضع لبلد هو القانون الذى يألّفه هذا البلد ٠٠٠ ويستقر عليه التعامل، وقد ترعرع الفقه الإسلامى فى العراق واستقر فيه دهورا طويلة ٠ ٢ - أن الفقه الإسلامى لا يقل من حيث رقى المبادئ وسمو المنطق القانونى عن أعظم النظم القانونية تقدما، وهو قابل للتحويل بحيث يتمشى مع أحدث النظريات القانونية ٠٠٠٠"^(٢)، واستغرق عمل اللجنة ثلاث سنوات ثم روجع بمعرفة لجنة أخرى، ثم عرض على مجلس الأمة الذى وافق عليه، وصدر القانون المدنى العراقى الجديد عام ١٩٥١م، وأصبح نافذا عام ١٩٥٣م^(٣)، أما مصادر هذا القانون فهى التشريع ثم العرف ثم الفقه الإسلامى دون تقييد بمذهب معين، ثم قواعد العدالة، بالإضافة إلى مصدرين تفسيريين آخرين

(١) د. السنهورى: القانون المدنى العربى، المرجع السابق، ص ٤٨٩. ومن مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدنى العراقى وحركة التقنين، ص ٢٦٩. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢١٥. الأسباب الموجبة للائحة القانون المدنى العراقى رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١، الحكومة العراقية، وزارة العدلية.

(٢) د. السنهورى: من مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدنى العراقى، وحركة التقنين، ص ٣١٧.

(٣) الأسباب الموجبة للائحة القانون المدنى العراقى رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١م، صبحى المحمصانى: الأوضاع التشريعية، ص ٣٣٧.

يعاونان هذه المصادر الرسمية، هما الفقه والقضاء في العراق، وفي البلاد الأجنبية التي تتقارب قوانينها مع القوانين العراقية^(١)، أى اقتبس القانون المدني العراقي الكثير من أحكام الفقه الإسلامي، وذلك بالابقاء فيه على الكثير من مجلة الأحكام العدلية^(٢).

جاء في الأسباب الموجبة للائحة هذا القانون: "والكثرة الغالبة فى هذه الأحكام قد خرجت على الفقه الإسلامى فى مذاهبه المختلفة دون التقيد بمذهب معين ٠٠٠، وقد روى أن يكون المشروع مثالا لما ينبغي أن يكون عليه التقنين المدني فى البلاد العربية فجعل مزاجا متألفا يجمع بين قواعد نقلت عن الشريعة الإسلامية، وقواعد نقلت عن التقنينات الغربية، وهو بتكوينه هذا يحكم التنسيق بين هذين المصدرين فيتسع لمواجهة أوضاع الحضارة الحديثة، ويستحث الجهود لدراسة الفقه الإسلامى دراسة مقارنة ترده إلى ربيع حياته وتمكنه من مسايرة هذه الأوضاع ٠٠٠ ومتى تم إحياء الفقه الإسلامى على النحو المتقدم، مهد السبيل للقانون العربى".

وبذلك يعد العراق من أوائل الدول العربية التى اعترت بتراتها وحرصت عليه من الضياع فجعلته من الأسس التى تعتمد عليها، وهى تراجع قوانينها المدنية^(٣).

ويتألف هذا القانون من (١٣٨٣) مادة، تنقسم إلى باب تمهيدى وقسمين رئيسيين:

الباب التمهيدي: ويتناول مصادر القانون، والقواعد المتعلقة بتتازع القوانين، من حيث الزمان والمكان والأشخاص والأشياء (مواد ١ - ٧٢)٠

(١) الأسباب الموجبة للائحة القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١، المرجع السابق.

(٢) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، المرجع السابق، ص ٢١٦. د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعى فى المملكة السعودية، المرجع السابق، ص ٢١٦. وتشريعات البلاد العربية، المرجع السابق، ص ٢٣. وبحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، ص ٧٤، ٧٩.

(٣) د. السنهورى: من مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدني العراقي، ص ٣١٩.

القسم الأول: يتناول الحقوق الشخصية (الالتزامات) وينقسم إلى كتابين:

الكتاب الأول: يختص بالالتزامات بوجه عام (مواد ٧٣ - ٥٠٥).

الكتاب الثاني: يتناول العقود المسماة (مواد ٥٠٦ - ١٠٤٧).

القسم الثاني: يتناول الحقوق العينية، وينقسم إلى كتابين:

الكتاب الأول: يتناول الحقوق العينية الأصلية (مواد ١٠٤٨ - ١٢٨٤).

الكتاب الثاني: يختص بالحقوق العينية التبعية (مواد ١٢٨٥ - ١٣٨٣)^(١).

ويتمثل أثر الشريعة الإسلامية في هذا القانون في:

أولاً: أنه جعل الشريعة الإسلامية المصدر الثالث للقانون، فقد نصت المادة الأولى منه على أن: "عند عدم النص فيه يرجع إلى العرف والعادة ثم إلى أحكام الشريعة الإسلامية دون التقيد بمذهب معين".

ثانياً: اقتبس القانون المدني العراقي الكثير من أحكام الفقه الإسلامي، وذلك بالابقاء فيه على الكثير من مجلة الأحكام العدلية التي هي تقنين لأحكام المعاملات من مذهب الإمام أبي حنيفة، كما نقلت بعض مواد، من كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، وهو أيضاً تقنين لفقه المعاملات على نفس المذهب:

ففي الباب التمهيدي لهذا القانون، والذي يشمل (٧٣) مادة، نقل منها ما يقرب من (٨) مواد من مجلة الأحكام العدلية.

وفي الباب الأول من الكتاب الأول من القسم الأول، والذي يشمل (١٧٣) مادة، نقل منها ما يقرب من (٧٦) مادة من مجلة الأحكام العدلية،

(١) القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ م.

وما يقرب من (٢٢) مادة من كتاب مرشد الحيران . (وهو خاص بمصادر الالتزام).

وفى الباب الثانى من الكتاب الأول من القسم الأول، والذي يشمل (٣٩) مادة، نقل منها (٥) مواد من مجلة الأحكام العدلية (وهو خاص بأثار الالتزام).

وفى الباب الثالث من الكتاب الأول من القسم الأول والذي يشمل (٥٤) مادة نقل منها (١٣) مادة من مجلة الأحكام العدلية، و (١٤) مادة من كتاب مرشد الحيران، (وهو خاص بالأوصاف المعدلة لأثار الالتزام).

وفى الباب الرابع من الكتاب الأول من القسم الأول والذي يشمل (٣٦) مادة نقل منها (٨) مواد من مجلة الأحكام العدلية و (١٣) مادة من كتاب مرشد الحيران (وهو خاص بانتقال الالتزام).

وفى الباب الخامس من الكتاب الأول من القسم الأول والذي يشمل (٦٩) مادة نقل منها (١٨) مادة من كتاب مرشد الحيران (وهو خاص بانقضاء الالتزام).

وفى الباب السادس من الكتاب الأول من القسم الأول والذي يشمل (٦٢) مادة نقل منها (١٦) مادة من مجلة الأحكام العدلية (وهو خاص بإثبات الالتزام).

وهذا مع ملاحظة أن المادة المأخوذة عن مجلة الأحكام العدلية، قد تكون هى نفس المادة مكررة من كتاب مرشد الحيران، وهو ما يعنى أن المادة الواحدة قد تحسب مرتين، الأولى، باعتبارها منقولة عن مجلة الأحكام العدلية والثانية باعتبارها منقولة عن كتاب مرشد الحيران أيضاً. وأن المادة قد تكون منقولة بلفظها ومعناها معاً، وقد تكون منقولة بمعناها فقط.

ثالثاً: من الموضوعات التى استمدتها القانون المدنى العراقى من الفقه الإسلامى والتى تبين أثر الشريعة الإسلامية فى هذا القانون ما يلى:

- الأحكام العامة التي وردت في الفرع الأول من الفصل الأول من الباب التمهيدى، فهي عبارة عن قواعد فقهية، تم نقلها عن قواعد الفقه الإسلامى، منها (مادة ٢) و (مادة ٥) .

- نظرية التعسف فى استعمال الحق: ونص عليها فى الباب التمهيدى لهذا القانون (مادة ٧) .

- الرضا كأحد أركان العقد: ونص عليه فى الباب الأول - الخاص بمصادر الالتزام - من الكتاب الأول من القسم الأول من هذا القانون (مواد ٧٧ - ٩٢) .

- الأهلية: ونص عليها فى نفس الباب السابق (مواد ٩٣ - ١١١) من هذا القانون .

- بطلان التعامل فى تركة إنسان على قيد الحياة: ونص عليه فى نفس الباب السابق، بضد الحديث عن المحل كأحد أركان العقد (مادة ٢/١٢٩) .

- أحكام تفسير العقد: والتي استعاننا بالقواعد الفقهية الإسلامية المعروفة، مثل: لا عبرة بالدلالة فى مقابلة التصريح، والمعروف عرفا كالمشروط شرطا، ونص عليها فى نفس الباب السابق (مواد ١٥٥ - ١٦٧) .

- الإرادة المنفردة كمصدر من مصادر الالتزام: ونص عليها فى نفس الباب السابق (مواد ١٨٤ - ١٨٥) .

- الكسب دون سبب كمصدر من مصادر الالتزام: ونص عليه فى نفس الباب السابق (مواد ٢٣٣ - ٢٤٣) .

- حوالة الدين: كطريق لانتقال الالتزام، ونص عليها فى الباب الرابع - الخاص بانتقال الالتزام - من الكتاب الأول من القسم الأول من هذا القانون (مواد ٣٣٩ - ٣٦١) .

- الإبراء من الدين بإرادة منفردة كطريق من طرق انقضاء الالتزام دون أن يوفى به، ونص عليه في الباب الخامس - الخاص بانقضاء الالتزام - من الكتاب الأول من القسم الأول من هذا القانون (مواد ٤٢٠ - ٤٢٤).

- مرور الزمان المانع من سماع الدعوى: كطريق من طرق انقضاء الالتزام دون أن يوفى به، ونص عليه في نفس الباب السابق (مواد ٤٢٩ - ٤٤٣)، كما نص عليه مرة أخرى في الباب الأول - الخاص بحق الملكية - من الكتاب الأول من القسم الثاني من هذا القانون بصدد الحديث عن الحيازة كسبب من أسباب كسب الملكية ما بين الأحياء (مواد ١١٥٨ - ١١٦٤). وفي الباب الثاني - الخاص بالحقوق المنفرعة عن الملكية - من الكتاب الأول من القسم الثاني من هذا القانون، بصدد الحديث عن التقادم (مرور الزمان) كسبب من أسباب كسب حق التصرف ما بين الأحياء (مادة ١٢١٨)، وكسبب من أسباب انقضاء حق التصرف (مادة ١٢١٩).

- خيار الشرط: ونص عليه في الباب الأول - الخاص بالعقود التي تقع على الملكية - من الكتاب الثاني من القسم الأول من هذا القانون (مواد ٥٠٩ - ٥١٣).

- تبعة هلاك المبيع في يد البائع قبل أن يقبضه المشتري، وكذلك تبعة هلاك ما يقبض على سوم الشراء والنظر في يد القابض: ونص عليها في نفس الباب السابق (مواد ٥٤٧ - ٥٤٨).

- الهبة كأحد العقود التي تقع على الملكية: ونص عليها في نفس الباب السابق (مواد ٦٠١ - ٦٢٥).

- بعض أنواع الشركات كأحد العقود التي تقع على الملكية: ونص عليها في نفس الباب السابق، وهي: شركة الوجوه (مواد ٦٥٨ - ٦٥٩)، شركة المضاربة (مواد ٦٦٠ - ٦٧٥)، شركة الأعمال (مواد ٦٧٦ - ٦٨٣).

- إيجار الأراضي الزراعية، والمزارعة، والمساقاة، والمغارسة: كأنواع للإيجار، ونص عليها في الباب الثاني - الخاص بالعقود الواردة على الانتفاع بالشيء - من الكتاب الثاني من القسم الأول من هذا القانون (مواد ٧٩٤ - ٨٣٣).

- حقوق الشرب والمجرى والمسيل والمرور، كحقوق ارتفاق على حق الملكية: ونص عليها في الباب الأول - الخاص بحق الملكية - من الكتاب الأول من القسم الثاني من هذا القانون (مواد ١٠٥٨ - ١٠٥٩).

- العلو والسفل والحائط المشترك: ونص عليها في نفس الباب السابق، تحت عنوان "أنواع خاصة من الملكية" (مواد ١٠٨٢ - ١٠٩٢).

- الميراث والوصية كسببين من أسباب كسب الملكية بسبب الوفاة: ونص عليهما في نفس الباب السابق (مواد ١١٠٦ - ١١١٢).

- الشفعة كسبب من أسباب كسب الملكية ما بين الأحياء: ونص عليها في نفس الباب السابق (مواد ١١٣٨ - ١١٤٤).

كانت هذه أمثلة لأثر الشريعة الإسلامية في القانون المدني العراقي، وهو كما ظهر أثر واضح، وبذلك يعد القانون المدني العراقي نموذجاً خاصاً للقوانين التي جمعت بين أحكام الفقه الإسلامي والقوانين الغربية الحديثة جنباً إلى جنب^(١)، بالاعتماد أساساً على أحكام الفقه الإسلامي مع الاستعانة

(١) من أمثلة أثر القوانين الغربية في القانون المدني العراقي، (قانون انتقال الأراضي الأميرية) الذي وضعته الدولة العثمانية، والذي لا زال يطبق حتى الآن في العراق، وكما ذكرنا سابقاً، فإنه يخالف أحكام الشريعة الإسلامية. في أن للذكر مثل حظ الأنثى، ومبدأ الخلافة بالميراث، وقد نص عليه القانون المدني العراقي في الباب الثاني - الخاص بالحقوق المتفرعة عن الملكية - من الكتاب الأول من القسم الثاني منه، تحت عنوان "أسباب كسب حق التصرف" (مواد ١١٨٧ - ١١٩٩). فنصت المادة (١١٨٨) منه على أن: "١ - الدرجة الأولى من أصحاب حق الانتفاع هم فروع الميت من أولاد وأحفاد

بالقوانين الغربية متى كانت الأصلح لظروف المجتمع، وهو ما يبين مضارعة أحكام الفقه الإسلامى للقوانين الغربية الحديثة، وقدرتها على مجاراة العصر^(١).

المطلب الثانى

أثر الشريعة الإسلامية فى بعض القوانين المعاصرة للدول الأجنبية (دول الشرق الإسلامى والدول الأوربية)

تمهيد :

كما وقع العالم الإسلامى فى العصر الحديث تحت سيطرة الاحتلال الأجنبى، وتأثر بقوانينه، فقد سيطر المسلمون من قبل ذلك على أكثر دول العالم، وانتشرت فيها الشريعة الإسلامية باعتبارها شريعة السلطة الحاكمة. وظل الإسلام ما يقرب من خمسة قرون (٧٠٠ - ١٢٠٠م) يتزعم العالم فى القوة والنظام، والملك والتشريع الإنسانى^(٢).

والواقع أن تطبيق قانون ما فى مكان ما فترة ما، يخلع عليه القبول والاعتقاد من المتعاملين به وهو ما يستتبع بالتالى بقاءه واستمراره، ولو زالت القوة الرسمية الملزمة له، والمشرع حين يقوم بوضع قوانين جديدة، يلجأ فيما يلجأ إليه من مصادر لما اعتاد الناس عليه فى تعاملاتهم، واستقرت عليه معاملاتهم، ويقوم بتقنينه، فيأخذ بالتالى قوة رسمية، - وهو

للذكر مثل حظ الأنثى، ٢ - وفى هذه الدرجة يكون حق الانتقال أولاً للأولاد ثم للذين خلفونهم من الأحفاد ثم لمن يخلف هؤلاء من أولادهم وهكذا...".

(١) د. السنهاورى: القانون المدنى العربى، المرجع السابق، ص ٥٠٠. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، المرجع السابق، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٢) ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر الإيمان، ترجمة محمد بدران، ج ٢، من مجلد ٤، دار الجيل، د.ت ٥٠، ص ٣٨٢ - ٣٨٣. د. عصام الدين عبد الرؤوف الفقى: تاريخ الفكر الإسلامى، دار الفكر العربى، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ١٥ - ٥٠.

ما يسمى بالعرف والذى لا تخلو مصادر قانون منه - وهو ما حدث بالنسبة للشريعة الإسلامية التى سادت معظم دول العالم التى كانت تخضع لسيطرة المسلمين فى العصور الوسطى، ومنها بعض دول أوروبا التى دخلها الإسلام أواخر القرن الأول الهجرى، عندما فتح المسلمون الأندلس عام ٩٣هـ - ٧١١م^(١) وظلت تحت يد المسلمين حتى انتزاعها من أيديهم فى يناير عام ١٤٩٢م، وكذلك بعض دول آسيا المسلمة حاليا.

وسنوضح هنا أثر الشريعة الإسلامية فى كسل مسن، دول الشرق الإسلامى: (أفغانستان - باكستان - إيران) والدول الغربية: (ألمانيا - فرنسا) كما يلي:

دول الشرق الإسلامى :

ونبين أثر الشريعة الإسلامية فى بعض قوانين هذه الدول المسلمة التى كانت تخضع لحكم الدولة الإسلامية على أثر الفتوحات الإسلامية فيما مضى، ومن هذه الدول:

جمهورية أفغانستان Republic of Afghanistan

أفغانستان دولة آسيوية مسلمة، وبالنسبة لقوانينها فقد كانت المادة (١٠٢) من دستورها الصادر فى ١٩ سبتمبر ١٩٦٤م تنص على أن: "تطبق المحاكم بشأن القضايا التى تنتظر فيها أحكام هذا الدستور وقوانين الدولة، وإذا لم يكن هناك حكم فى هذا الدستور، وفى قوانين الدولة بشأن قضية من القضايا المنظورة تصدر المحاكم حكمها فى القضية وفقا للأسس الرئيسية للفقهاء الحنفى فى الشريعة الإسلامية داخل الإطار الذى حدده هذا الدستور".

أما دستورها الحالى الصادر ١٩٩٠م فقد نصت المادة (١١٢) منه على أن: "يطبق القضاء نصوص دستور وقوانين جمهورية أفغانستان على

(١) وفى عام ٧١٣م أعلن موسى بن نصير الذى كان حاكما لشمال إفريقيا آنذاك خضوع طليطلة عاصمة أسبانيا لحكم الخليفة الأموى فى دمشق.

القضايا المنظورة أمامهم . وفي حالة عدم وجود نص صريح في القانون فإن المحكمة تتبع نصوص الشريعة الإسلامية^(١) .

كما نصت المادة (٢) منه على أن: "لا يسرى قانون يخالف مبادئ الدين الإسلامي المقدس في جمهورية أفغانستان"^(٢) .

أى أن جمهورية أفغانستان تعتبر الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى لقوانينها .

جمهورية باكستان الإسلامية^(٣) Islamic Republic of Pakistan

باكستان دولة آسيوية مسلمة أيضا، أما عن قوانينها فقد صدر دستورها الحالى فى ١٢ أبريل ١٩٧٣م، واشترطت المادة ٢٠٣ / C - (203) منه "فى قاضى المحكمة العليا أن يكون متمكنا من العلم بالقوانين الإسلامية" كما أعطت الفقرة اللاحقة من نفس المادة ٢٠٣ / D - (203) منه، "للمحكمة والحكومة الفيدرالية والسلطة المحلية سلطة فحص وتقرير ألا يوجد قانون أو نص فى قانون يتعارض مع أحكام الإسلام كما وردت فى القرآن الكريم والسنة النبوية، فإذا قررت المحكمة أن أى قانون أو نص من القانون يتعارض مع أحكام الإسلام فإنها تستبعده من مجال القضاء به" .

كذلك نصت المادة (٢٢٧) منه على أن: "جميع القوانين الموجودة فى دولة باكستان يجب أن تعدل طبقا لما تقضى به أحكام الإسلام كما وردت فى القرآن الكريم والسنة، ويجب فى هذه الناحية الرجوع إلى أحكام الإسلام، ولن يسن قانون يتعارض مع هذه الأحكام" .

(1) The judges shall apply the provisions of the Constitution and the laws of the Republic of Af. In the cases under their consideration when no explicit provision exists in the law the court shall following the provisions of the shariat of islam ..".

(2) In the Republic of Afghanistan no law shall Run counter to the principles of the sacred Religion of Islam"

(٣) هذه التسمية، نص عليها دستور باكستان الحالى ١٩٧٣م فى المادة الأولى منه التى نصت

على:

"Pakistan shall be a federal Republic to be Known as the Islamic Republic of Pakistan".

ومقتضى هذه النصوص وغيرها من دستور جمهورية باكستان الإسلامية، أنها تعتبر الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للقانون فيها.

جمهورية إيران الإسلامية^(١) Islamic Republic Of Iran

إيران دولة آسيوية مسلمة كذلك^(٢). أما عن قوانينها، فقد نصت المادة الثانية من دستورها الحالي الصادر في ٢٤ أكتوبر ١٩٧٩م والمعدل في ٢٨ يولييه ١٩٨٩م على أن: "نظام الجمهورية الإسلامية يقوم على الإيمان بـ ١ - أن الله واحد لا إله إلا الله" وسيادته كلية، وله حق التشريع وتجب طاعته. ٢ - الوحي الإلهي دوره أساسى فى وضع القوانين العليا. ٣ - عدالة الله فى الخلق والتشريع".

كما نصت المادة الرابعة منه على أن: "جميع القوانين، المدنية والجنائية، والمالية والإدارية، والثقافية، والعسكرية، والسياسية، وجميع القوانين والأنظمة الأخرى، يجب أن تؤسس على أساس إسلامي، وهذا المبدأ ينطبق بشكل قاطع وعام على جميع مواد الدستور، وكذلك على جميع القوانين والأنظمة"^(٣).

والواقع أنه بعد الاطلاع على دستور دولة إيران، يبدو بوضوح من نصوصه، أنه دستور دولة إسلامية تطبق أحكام الشريعة الإسلامية فى كافة المجالات.

^(١) هذه التسمية مأخوذة من الدستور الإيراني الحالي:

Constitution of the Islamic Republic of Iran, of 24 October 1979 as Amended to 28 July, 1989.

^(٢) بدأ فتح العرب المسلمين لإيران فى بداية عام ١٢هـ - ٦٣٣م، بقيادة المثنى بن حارثة، وفى القرن الخامس الهجرى، كانت الأثرية العظمى من أهل إيران من المسلمين. انظر، بطروشوفسكى: الإسلام فى إيران، المرجع السابق، ص ٧٠ وما بعدها.

^(٣) أصل جهارم "كلية قوانين ومقررات مدنى، جزائى، مالى، اقتصادى، ادارى، فرهنگى، نظامى، سياسى، وغير اينها أساس موازين إسلامى باشد، اين أصل بر إطلاق يا عموم همه اصول قانون اساسى وقوانين ومقررات ديكر، حاكم است وتشخيص اين امر بر عهده فقهاى شورائى نكهبان است".

الدول الأوربية :

نفذت معظم تأثيرات الشريعة الإسلامية إلى القوانين الأوربية بداية، عن طريق القانون التجارى، أى من خلال التبادل التجارى الذى كان قائما عبر البحر الأبيض المتوسط، بين شعوب هذه الدول، ثم اندمجت أنظمة هذا القانون فى قوانين التجارة الدولية، وهو ما يدل عليه، تلك المصطلحات الأجنبية المتداولة فى مجال قوانين التجارة الدولية، والمأخوذة فى الأصل عن الكلمات العربية، ومنها: لفظ Mohatra فى القانون التجارى المأخوذ من الكلمة العربية مخاطرة، وهى: التحايل على تفادى ربا الفائدة عن طريق البيع المزدوج^(١).

ولفظ Aval وهى كلمة فرنسية محرفة من كلمة "حوالة" بالعربية، أى حوالة الدين، إذ أثبت بعض باحثى الغرب أن "السفتجة" لم تعرف فى أوربا قبل القرن الثانى عشر الميلادى، على حين أنها كانت معروفة عند العرب قبل ذلك بما لا يقل عن خمسة قرون، كما أثبتوا أن أوربا اقتبستها من العرب عن طريق الأندلس، ثم عن طريق صقلية وإيطاليا إبان الحروب الصليبية^(٢).

ولفظ Cheque المأخوذ من الكلمة العربية "صك" أى الوثيقة المكتوبة.

وكلمتا Sensale و Sensalis، وهما فى الألمانية، ذات اللهجة النمساوية Sensal، فقد جاءتا من الكلمة العربية "سمسار" أى الوسيط التجارى، كذلك العملية المالية المعروفة باسم Commenda مشتقة من عملية القراض المعروفة فى الفقه الإسلامى^(٣).

(١) البيع المزدوج: هو أن يقبل التجار العملة المحلية لقاء بضائعهم ثم يشترون بها بضائع محلية. انظر، وليم الخازن: الحضارة العباسية، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية، (٢٧)، ١٩٨٤، هامش ص ٨٥.

(٢) صبحى المحمصانى: محاضرات فى القانون المدنى اللبنانى، المرجع السابق، ص ٤١ - ٤٢.

(٣) جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث: تراث الإسلام، ترجمة، د. حسين مؤنس، د. إحسان صدقى العمدة: الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ج ٢، ص ١٠٦ - ١٠٧. صبحى المحمصانى: =

أثر الشريعة الإسلامية فى القانون الأسبانى^(١):

يعتبر الإسلام من أهم العناصر التى أثرت فى القانون الأسبانى بقسميه العام والخاص .

فبالنسبة للقانون العام: يبدو أثر الشريعة الإسلامية ضئيلاً يكاد يقتصر على بعض ولاياتها، التى استمدت منها بعض النظم الإدارية والمالية والقضائية، ومثال ذلك، أخذ الأسبان فى مجال القانون العام، عن المسلمين، نظام العمدة Alcade والحاكم Alcaide ومراقب الموازين والمقاييس Almotasuf وحاكم المدينة Zal Madina ومفوض الشرطة Al gucial وصاحب الشرطة Sahib exhorta والقاضى المختص بالفصل فى المنازعات المدنية والعسكرية Dul Waeiratiain ونظام الجمارك Almojarifazgo والدائرة الجمركية Aduanas والتعريفية Tarifas ونظام والى المظالم Sahib Wali^(٢) .

وبالنسبة للقانون الخاص: كان أثر الشريعة الإسلامية فى القانون الأسبانى فى هذا المجال أكثر تطوراً، فقد أخذ القانون الخاص عن المسلمين أنظمة مثل: شركة المضاربة (القراض Commandite) .

دخل المسلمون الأندلس وهى فى مرحلة متدنية فى نظمها الاقتصادية والاجتماعية، فقد كانت الكنيسة إذ ذاك تحرم الربا ومن ثم

= محاضرات فى القانون المدنى اللبائى، المرجع السابق، ص ٤١ - ٤٢، د. صوفى أبو

طالب: بين الشريعة الإسلامية والقانون الرومانى، المرجع السابق، ص ٣ - ٤ .

(١) فتح المسلمون "الأندلس" فى عهد "الدولة الأموية" عام ٩٢ هـ - ٧١١ م، عندما استسلمت لهم عاصمتها "طليطلة" آنذاك بعد انتصارهم فى موقعة "لكة" بقيادة القائد المسلم "طارق بن زياد" .

(٢) د. عادل بسيونى: العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الأوربية، مبدأ سلطان الإرادة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الغربية، المجلد الأول من سلسلة التشريع الإسلامى والنظم القانونية الوضعية، دراسة مقارنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بإشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالشعبة القومية لليونسكو، ١٩٧٨، ص ٨٥ .

التجارة على المواطنين^(١)، ولكن، ونظرا لقسوة الظروف الاقتصادية القائمة، خالف المواطنون أوامر الكنيسة في هذا الشأن تحت ضغط الحاجة، فلما دخل المسلمون الأندلس، كانوا يعرفون نظام شركة المضاربة، وهو نظام يحقق الهدف من القرض دون وجود شبهة الربا كما سبق عند الحديث عنها، ونتيجة لذلك، ظهرت عمليات الإقراض في التأمين البحري في "جنوة"، وخطابات الضمان في "إيطاليا" و"برشلونة" و"شمال فرنسا"^(٢).

عقد المزارعة، نقل العرب المسلمون إلى أسبانيا، نظام عقد المزارعة الذي يفضل بكثير النظام الإقطاعي الذي كان سائدا فيها^(٣).

الرهن، يرد بعض فقهاء القانون الأسباني فكرة الرهن إلى أصول إسلامية، ويرون أنها تطوير لفكرة الضمان في الشريعة الإسلامية^(٤).

السلطة الأبوية، كانت السلطة الأبوية في أسبانيا شأنها في بقية الدول الأوربية تصل إلى حق الحياة والموت للأب على ابنه، أما بعد الإسلام، وهو ما ذكره أشهر مؤرخي القانون الأسباني، فقد طرأ تطور وإصلاح على سلطة الأب بفضل الشريعة الإسلامية، تمثل في: أن هذه السلطة المطلقة أصبحت سلطة توجيه وإشراف على سلوك الابن، ومشاركة بين الأب والأم على أبنائهما، واستبدل اصطلاح الولاية باصطلاح السلطة، فالأب باعتباره الولي الأول على الابن له الحق في التصرف في أمواله على سبيل المعاوضة، إلى أن يبلغ الابن سن الرشد، فيلزم الأب بتقديم حساب عن فترة ولايته. وإذا ما تعسف الأب في استعمال هذه الولاية، أو بدد أموال الابن، يمكن للقاضي أن يحرمه من الولاية ويعين وليا آخر،

(١) د. عادل بسيوني: العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الأوربية، المرجع السابق، ص

٨٦ - ٨٨.

(٢) د. عادل بسيوني: العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الأوربية، ص ٨٨.

(٣) د. عادل بسيوني: العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الأوربية، ص ٩٣ - ١٠٣.

(٤) د. عادل بسيوني: العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الأوربية، ص ١٠٣ - ١٠٤.

كذلك، وفي إطار هذا التطور اعترف للأم بسلطة على الابن، فلها حق الحضانة باعتبارها أكثر قدرة واستعدادا لحضانة أبنائها^(١).

الفصل بين الذمة المالية للزوجين، المعروف أن الشريعة الإسلامية، أخذت بمبدأ الفصل بين الذم المالية للزوجين، فالزوج ملزم بالإنفاق على زوجته، والزوجة متى كانت رشيدة، لها الحق في إدارة أموالها والتصرف فيها دون إذن زوجها، في الحدود المسموح بها شرعا، كذلك، ليس للزوجة حق في أموال زوجها التي يكتسبها، إلا ما يتعلق بنفقتها، وقد انتقل هذا المبدأ إلى القانون الأسباني. ويدل بعض الفقه على هذا الأثر، بأن العرب كانوا يسيطرون على جزر Balezers، ولذلك فإن نظام الملكية المشتركة للزوجين كان غير معروف في هذه المقاطعة^(٢).

- الميراث: المعروف أن الشريعة الإسلامية قد انفردت بقواعد خاصة في نظام الميراث ميزتها من غيرها من الشرائع، ويرى البعض، أن نظام الميراث في الشريعة الإسلامية لعب دورا كبيرا في تأثيره في نظام الميراث في القانون الأسباني، فقد أخذت أعراف بعض المدن الأسبانية بتطبيقات مبدأ اختلاف حصة كل من الزوجين في تركة الزوج الآخر تبعا لوجود أو عدم وجود أبناء من علاقة الزوجية، كذلك تضمنت الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالميراث قواعد خاصة للتصرف في حالة مرض الموت، تتضمن تقيد هذا التصرف في حدود معينة، وقد انتقل ذلك المبدأ من الشريعة الإسلامية إلى الأعراف السائدة في "قشتالة" لدى القوط الغربيين، كما نصت أعراف Plasencia على أن الشخص المريض لا يمكن أن يوصي بأكثر من الخمس إلا بعد موافقة باقي الورثة^(٣).

(١) د. عادل بسيوني: العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الأوربية، ص ١٠٤ - ١٠٧.

(٢) د. عادل بسيوني: العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الأوربية، ص ١٠٨ - ١١٠.

(٣) د. عادل بسيوني: العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الأوربية، ص ١١١ - ١١٢.

وأضيف إلى هذه الأمور، في مجال تأثير الشريعة الإسلامية في القانون الأسباني مقدم ومؤخر الصداق، وحق الأرملة في مؤخر الصداق في بعض الأقاليم^(١).

أثر الشريعة الإسلامية في القانون الفرنسي :

كان جنوب فرنسا ضمن الدول الأوربية التي فتحتها المسلمون، فانتشر بها الإسلام وأحكام الشريعة الإسلامية تبعاً لذلك آنذاك، وظل التشريع الإسلامي معمولاً به فيها ما يقرب من سبعمائة ونصف عام^(٢)، توطدت خلالها أحكام وقواعد ومبادئ هذه الشريعة حتى صارت أعرافاً وعادات أصيلة وطيدة استقرت حتى بعد نزوح الحكام المسلمين عن هذه البلاد لاعتیاد الناس عليها وقبولهم إياها، هذا إلى جانب أن فرنسا، قد احتلت كثيراً من بلاد العالم الإسلامي، والتي كانت تخضع لأحكام الشريعة الإسلامية كشمال أفريقيا، واطلعت آنذاك على هذه الأحكام السائدة في معاملات الأفراد، وكما رأينا من قبل عند الكلام عن القانون التونسي، أنه قد صدرت في تونس في عهد الاحتلال الفرنسي "مجلة الالتزامات والعقود التونسية" على مذهب الإمام مالك عام ١٩٠٦م، والتي قام بوضعها المستشرق سانتيلانا، والذي ورد أنه قد ذكر: "أن للفقهاء المسلمين في موضوع التعسف في استعمال الحق دقائق ما كانت لتخطر على بالنا قط"، ثم قال: "ذلك هو النظام الإسلامي في خطوطه الرئيسية وهو بلا شك يستحق مكانة سامية جداً من تقدير الأكفاء من الناس"^(٣).

(١) د. عادل بسون: العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الأوربية، ص ١١٢.

(٢) سيد عبد الله حسين: المقارنات التشريعية بين القوانين المدنية والتشريع الإسلامي، مقارنة بين فقه القانون الفرنسي ومذهب الإمام مالك، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٤٧م، ج ١، ص ٣٧.

(٣) د. محمد عبد الجواد: التطور التشريعي في المملكة السعودية، المرجع السابق، ص ٢١٥.

وبحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، المرجع السابق، ص ٣٨.

يضاف إلى ذلك تنقل مواطني البلاد المستعمرة والمستعمرة بين بلدانهم، وقيام المعاملات بينهم من كل نوع، أدى ذلك كله إلى إطلاع كل فريق على أحكام وقواعد قانون الفريق الآخر، وخضوعه أحيانا لهذه الأحكام والقواعد، مما زاد في انتشارها بين ربوع البلاد، ولما كان العرف وما اعتاد الناس عليه مما يلجأ المشرعون إليه لوضع القوانين، فإن هذه الأعراف التي هي أحكام الشريعة الإسلامية، ما لبثت أن قننت، وأصبحت جزءا من قانون فرنسا، وإن أدخلت عليه بعض تعديلات على مدى ما يزيد عن قرنين من الزمان، ويؤيد البعض هذا الاتجاه بالتشابه الشديد بين كثير من أحكام القانون الفرنسي في الناحية المدنية وبين أحكام الشريعة الإسلامية متمثلة في مذهب المالكية الذي هو نفسه المذهب المعمول به في بلدان شمال أفريقيا، بالإضافة إلى عناية الفرنسيين بهذا المذهب ونشر كثير من كتبه وترجمة البعض الآخر منها إلى الفرنسية^(١).

ويذكر أحد الفقهاء^(٢) أن أخذ التشريع الوضعي بأوربا عن الشريعة الإسلامية لا سيما أخذ القانون الفرنسي عن مذهب الإمام مالك، حقيقة لا ينكرها إلا مكابر لا يتبع الحق ولا يعرف شيئا من التاريخ. ويذكر أن الحقيقة، هي أن هذا المذهب مدون عندهم "الفرنسيون" ومعمول به علما وعملا منذ عام ٧١١م، وإن أسموه قانون العوائد^(٣) أو غيره، بل ذهب هذا الفقيه إلى حد القول أن تسعة أعشار نصوص القانون المدني الفرنسي مأخوذ من مذهب الإمام مالك أحد مذاهب الفقه الإسلامي الشهيرة^(٤)، فيقول: "إنني لا ألقى القول على عواهنه ولكني أسوق كتابي هذا دليلا على ما أدعى، فقد أرجعت تسعة أعشار الفقه الوضعي إلى نصوص شرعية، وفي هذا ما

(١) د. محمد يوسف موسى: التشريع الإسلامي وأثره في الفقه الغربي، دار القلم، ١٩٦٠، ص ٩٧.

(٢) هو الفقيه: سيد عبد الله حسين، أحد فقهاء الأزهر الشريف، وذكر ذلك في كتابه "المقارنات التشريعية" الذي أفرده خصيصا لهذا الموضوع وقسمه إلى أجزاء.

(٣) قانون العوائد، هو ما كان الحكم فيه للعرف والعادة. انظر: سيد عبد الله حسين: المقارنات التشريعية، ج ١، ص ٣٠.

(٤) سيد عبد الله حسين: المقارنات التشريعية، ج ١، ص ١٨.

يكفى ٠٠٠ وهذا دليلي. العلمي والعملى على أن القانون المدنى الفرنسى مأخوذ جله من مذهب مالك وفى هذا الكتاب ما يغنى عن الجدل والله خير الشاهدين^(١).

ومما ساقه الفقيه المذكور من أمثلة للدلالة على ما فى هذين التشريعين "الإسلامى والفرنسى" من تشابه، وهو ما يعنى أخذ أحدثهما عن أقدمهما، أى أخذ التشريع الفرنسى عن الإسلامى^(٢).

- فيما يتعلق بالعقد، إن ما تقرر فى فقه الإمام مالك، من أن انعقاد البيع ولزومه يتم بالإيجاب والقبول فقط من جانب المتعاقدين • وأن انتقال الملكية للموكل بمجرد تعاقد الوكيل • وأن نتائج حكم إلغاء العقد أن عديم الأهلية ليس ملزماً برد ما قبضه من الطرف الآخر إلا إذا استفاد به وصان ماله وإلا فلا رجوع عليه لأن من تعاقد معه سلطه على ماله فهو المفرط • وأن موت أحد المتعاقدين لا يبطل العقد إلا إذا كان أحد الطرفين ملحوظاً فى العقد كالشركة والوكالة وإيجار العمل • وأن أداء ما ليس بواجب يلزم من أخذ برد ما أخذ •

هذه الأمثلة، قليل من كثير من فقه الإمام مالك المعمول به فى القانون المدنى الفرنسى، وليس لها نظير فى القانون الرومانى الذى أخبث عنه قوانين الدول الأوربية^(٣).

- كذلك ما تقرر فيما يتعلق بالحجر وأسبابه ونتائجه وعدم أهلية المحجور عليه، وانتهاء هذا الحجر وأسبابه، هو من الأمور التى يتفق فيها التشريعان محل البحث •

- أيضاً فيما يتعلق بالملكية ودليلها وتثبيتها، وحكم وضع اليد وشروطه، ونتائجه واعتبار وضع اليد على المنقول معادلاً لحجة الملكية،

(١) سيد عبد الله حسين: المقارنات التشريعية، ج ١، ص ٣٨، ٤٠.

(٢) يقول الفقيه سيد عبد الله حسين: ليدل على أسبقية التشريع الإسلامى عن الفرنسى: هل هم السابقون فى التشريع وأخذ عنهم التشريع الإسلامى، اللهم لا، فالتشريع الإسلامى كان تاماً وهم يبيعون الأرض وما عليها من حيوان وبشر • انظر، المقارنات التشريعية، ج ١، ص ٣٨.

(٣) سيد عبد الله حسين: المقارنات التشريعية، ج ١، ص ١٨ - ١٩.

وجواز نزع الملكية للمنفعة العامة، وأحكام الملكية المشتركة، وتحديد ملكية المناجم، وطرق نقل الملكية في المنقول والعقار، وسقوط المطالبة بالحق بمضى المدة، هي أيضا من الأمور التي يتفق فيها كل من التشريعين الإسلامى والفرنسى.

- كذلك فيما يتعلق بأحكام عقد الإيجار، كالتزامات المؤجر، والخسارة في العين المؤجرة، ضمانها، التنازل عن عقد الإيجار، التأجير من الباطن، نهاية عقد الإيجار، إيجار العمل والخدمة، مدة الإجارة. كل ذلك مما يتفق فيه التشريعان المذكوران.

- أيضا نظاما، الوقف والحكر.

أدى ذلك الاتفاق بين كثير من أحكام التشريعين الإسلامى والفرنسى، مع أسبقية الأول وعراقلته بالنسبة للثانى، وتوفر مصدرين له من أخصب مصادر المبادئ والأحكام القانونية (القرآن الكريم والسنة النبوية)، وإطلاع ومعرفة الفرنسيين للتشريع الإسلامى، أدى كل ذلك إلى القول بأخذ القانون الفرنسى عن التشريع الإسلامى ممثلا في المذهب المالكي، مذهب بلاد شمال أفريقيا، الذي سيطرت عليه فرنسا مدة طويلة تزيد على قرن من الزمان. يدل على هذا التأثير، نقل الفرنسيين وترجمة كثير من كتب المذهب المالكي إلى لغتهم ونشرها بينهم^(١).

هذا بالإضافة إلى أن القانون المدني الذي تشتمل عليه الشريعة الإسلامية قد أدمج في قوانين عدد من الدول الإسلامية المعاصرة، وظل سارى المفعول ليس فقط على المسلمين بل أيضا على غير المسلمين من سكان تلك البلاد كما هو الحال في قبرص الآن^(٢).

الخلاصة :

أن الشريعة الإسلامية، جاءت حاوية لكل ما ينظم شئون العباد في العقيدة أو المعاملات، وأنها حكمت معظم دول العالم في الشرق والغرب،

(١) د. محمد يوسف موسى: التشريع الإسلامى وأثره في الفقه الغربى، ص ٩٩ - ١٠٢. د. محمد عبد الجواد: تشريعات البلاد العربية، المرجع السابق، ص ١١ - ١٢.

(٢) جوزيف شاخنت، كليفورد بوزورث: تراث الإسلام، المرجع السابق، ص ١٠٨.

زمنًا طويلًا، حتى بدأت تتحسر أمام قوى السيطرة الأجنبية، وتيارات العلمانية الغربية، لكنها ظلت مطبقة فيما يتعلق بمجال الأحوال الشخصية في كافة البلاد العربية المسلمة بالإضافة إلى الدول التي نجت أصلاً من الوقوع في يد الاستعمار، وحتى رغم حلول القوانين الأجنبية محلها، فقد ظل تطبيق بعض أحكامها سارياً وإن كان تحت مسميات أخرى كالعرف أو غيره، حتى كانت الدعوة للعودة إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على أثر نزوح الاستعمار الغاشم، وانتشار الصحوة الدينية والعلمية في دول العالم العربي، والتي على أثرها، قامت عدة محاولات أسفرت عن وضع قوانين مستمدة من الشريعة الإسلامية في معظم الدول على ما رأينا منذ قليل.

وأن أثر الشريعة الإسلامية في القوانين، لا سيما في البلاد العربية والإسلامية يبدو واضحاً، كما يبدو أمراً طبيعياً، باعتبارها ديانة هذه البلاد، مما يكسبها سلطة روحية على معتنقيها، سواء لإلهية مصدرها وصلاتها بالدين، ومن ثم إلزامها بالنسبة لهم، أو للثقة في عدالتها المطلقة ودقتها المتناهية باعتبار مصدرها كذلك، بالإضافة إلى احتوائها على الأحكام العملية التي تنظم حياة الأفراد في كل زمان ومكان، بل إن صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق في كل زمان ومكان قد أهلتها أيضاً، لأن تترك أثرها في تشريعات البلاد الأوروبية، سواء باعتبارها كانت خاضعة لحكمها في زمن ما، أو باستمداد أحكامها مما دونت فيه من كتب تم نقلها وترجمتها إلى لغاتهم، أيام كانت الدول العربية الإسلامية واقعة تحت سيطرتهم، على ما أوضحنا من قبل.

وبذلك نكون قد انتهينا من بيان أثر الشريعة الإسلامية في بعض نظم القانون في بعض البلاد الإسلامية والأوروبية، وهو ما يبين بالتالي دورها في تطور هذه النظم.

الفصل الثانى

التحول عن تطبيق القانون الكنسى

وأثره فى بعض القوانين المعاصرة

تمهيد وتقسيم :

تعرضنا لما سبق أن نالته المسيحية ومعتقدوها من اضطهاد على أيدي أباطرة الرومان الوثنيين منذ عهد نيرون عام ٦٤م وعلى مدى ثلاثة قرون هى القرون الميلادية الثلاثة الأولى، وكانت هذه الاضطهادات بداية نشأة قانون كان له المجد والسيطرة فى الأزمنة اللاحقة، هو القانون الكنسى Le droit canonique، ثم انتهت موجة هذه الاضطهادات، واعترف الأباطرة الرومان بالمسيحية كدين رسمى فى الإمبراطورية الرومانية. وتوطدت سلطة الكنيسة بها، حتى سيطرت على مقاليد الأمور فى المجتمع وامتلكت السلطتين الدينية والمدنية، وهو ما أدى إلى انتشار قانونها ليحكم كافة المسائل الدينية والعلاقات الاجتماعية والقانونية، وظلت له السيطرة أكثر من خمسمائة عام، حتى قامت الصراعات ضد الكنيسة تطالب بانحسارها عن التدخل فى شئون المجتمع واقتصرها على المسائل الروحية الخاصة بالدين، ونجحت هذه الصراعات فى مقاومة سلطة الكنيسة، وتم لها ذلك على مراحل متتالية انتهت بالإنفصال النهائى للكنيسة عن الدولة، فبعث القانون الرومانى مرة أخرى وحل محل القانون الكنسى الذى انحسر منذ ذلك الحين، وظل الحال على ذلك، إلى أن تم وضع تقنيات نابليون، فاستمدت بعض أحكام من القانون الكنسى، لم تلبث أن نفذت من خلالها إلى القوانين الفرنسية الحالية، أى يعد القانون الكنسى مصدرا تاريخيا للقانون الفرنسى الحالى، كما يعد المصدر المباشر لبعض التشريعات كتشريعات الأحوال الشخصية للمسيحيين فى بعض البلاد ومنها مصر، حيث تخضع مسائل الأحوال الشخصية الخاصة بالمسيحيين لقانون دينهم، أى للقانون الكنسى، ولإيضاح هذه النقاط ينقسم هذا الفصل إلى بحثين:

المبحث الأول: التحول عن تطبيق القانون الكنسى.

المبحث الثانى: أثر القانون الكنسى فى بعض القوانين المعاصرة.

المبحث الأول

التحول عن تطبيق القانون الكنسى

تمهيد وتقسيم :

كان اعتناق الإمبراطور قنسطنطين للمسيحية بمثابة النهاية للاضطهاد الذى عانتته المسيحية وذاقه معتقوها، كما كان بداية طريق النور والانتشار لها بعد ذلك، إذ سعت الكنيسة لتوطيد سلطانها والحصول على عدة مزايا مالية ومعنوية، فظهرت عدة نظريات لرجال الدين المسيحي الأول، تتادى بسيطرة الكنيسة وخضوع الإمبراطور لسلطة البابا، كما كان منح الأساقفة سلطة قضائية كل فى أسقفيته كذلك نقطة الانطلاق للقانون الكنسى الذى تمت صياغته بأيدى رجال الكنيسة، من عدة مصادر توفرت لهم آنذاك، والذى ظل حبيسا جدران الكنائس ووقفا على أتباعها، فتطور بعد ذلك واتسع انتشاره، حتى جمع فى تقنينات على غرار تقنينات جستنيان فى القانون الرومانى، ذاع صيتها ووصلت أهميتها إلى تدريسها فى الجامعات آنذاك إلى جانب مجموعات القانون الرومانى، وبرزت مجموعة من الفقهاء اختصوا بشرح نصوصه والتعليق عليها .

وظلت السيطرة للكنيسة وقانونها، حتى نظم المجتمع الغربى حملة لمقاومتها، وبدأ صراعه ضدها، والذى انتهى بانتصاره عليها وتقليص دورها عند حد السلطة الدينية فقط مما ترتب عليه انحسار قانونها الكنسى آنذاك عن ساحة القضاء . ولتوضيح كل ذلك ينقسم هذا المبحث كما يلى :

المطلب الأول: مكانة الكنيسة فى الإمبراطورية الرومانية .

المطلب الثانى: نشأة وانتشار القانون والقضاء الكنسيين .

المطلب الثالث: الصراع ضد الكنيسة وانحسار القانون الكنسى .

المطلب الأول

مكانة الكنيسة فى الإمبراطورية الرومانية

مرت حياة الكنيسة فى الإمبراطورية الرومانية بمرحلتين مختلفتين:
تبدأ المرحلة الأولى من دخول المسيحية روما وحتى بداية القرن الرابع . أى تمثل الثلاثة قرون الأولى من حياة الكنيسة .
وتبدأ المرحلة الثانية من أوائل القرن الرابع الميلادى، بإعلان منشور ميلانو عام ٣١٣م وتمتد حتى انهيار سلطتها فى القرن السادس عشر على أثر الإصلاح .

وقد مثلت القرون الثلاثة الأولى فترة عصيبة فى حياة الكنيسة، إذ تعرضت فيها المسيحية والمسيحيون لألوان من الاضطهاد والتعذيب على يد الأباطرة الوثنيين مما اضطرهم للتخفى والانعزال، ورغم ذلك كانت الكنيسة فى تطور وتنظيم مستمر . وفى هذه القرون الأولى، نشأت كنيسة روما واتسع انتشار المسيحية فى الغرب L'Occident، فأقيمت عدة كنائس فى بعض مدن الغرب، كما نشأت كنيسة فى الشرق L'Orient .

ونظمت الكنيسة فى شكل رتب تدريجية بدأت من المبشر وانتهت بالبابا . ورغم هذا التنظيم للكنيسة فإنها كانت فى هذه المرحلة فى موقع معارضة مع الدولة الرومانية، لأسباب سياسية ودينية واجتماعية، سبقت الإشارة إليها^(١) . وبانتهاء هذه المرحلة من حياة الكنيسة، انتهت سلسلة اضطهادها بتغيير هذه السياسة كلية تجاه المسيحية، عندما اعتنقها الإمبراطور قنسطنطين (٣٠٦ - ٣٣٧)، وأصدر منشور ميلانو، الذى عرف بالدستور العظيم لامتيازات المسيحية، لأنه اعترف رسميا بالكنيسة وبالديانة المسيحية، ووضعها على نفس الدرجة التى وصلت إليها الوثنية بمنحها وضعاً متميزاً لتبدأ مرحلة جديدة على طريق جديد لمستقبل المسيحية . وقد بالغ قنسطنطين فى تأييده للمسيحية وتشجيعه للكنيسة، فدعا

(١) انظر سابقاً ص ١٣١ من هذا البحث .

لهذا الدين الجديد ومنح الكنيسة ورجالها امتيازات عديدة، واتخذ عدة إجراءات لصالحها، كانت نواة التطور الذى لحق المسيحية بعد ذلك، فحرم تنصيب نصب لمجده، ومنع القرايين الوثنية وأعطى ترخيصا للجمعيات المسيحية لتلقى الهبات والتزكات، وقرر الاحتفال بيوم الأحد فى كل مكان فى الإمبراطورية، واعتباره يوم عطلة، كما ثبت صلاة الجيش، وأقر حق القضاء للأسقف، ودعا الأساقفة لعقد المجمع، ونظم هذه الاجتماعات، وفرض احترام ما تصدره من قرارات، ومنحها بعض التسهيلات.

وفى مقابل ذلك تفوق دوره فى هذه المجمع على دور البابا، أى كان المجمع معبرا عن إرادته بصدد تنظيمه للكنيسة، سواء فى نظامها أو فى درجاتها أو فى عقيدتها، أى تدخل الإمبراطور فى الحياة الداخلية للكنيسة نظير هذه الامتيازات والحريات، وقد كان تدخله هذا تقليدا إمبراطوريا معروفا، فقد كان من المعهود أن للإمبراطور سلطات دينية، ونشأت عن تلك السياسة، نظرية القيصيرية البابوية Caesar-Papism التى تعنى أن الحاكم قيصر يدير شئون الدولة، وبابا يهيمن على شئون الكنيسة، وواصلت المسيحية انتشارها، والكنيسة توطدها، بفضل خلفاء قنسطنطين من الأباطرة، إلا ما ندر منهم، ممن ظل على وثنيته وأعاد موجة الاضطهادات الوثنية للديانة المسيحية مرة أخرى، حتى اعتبرت فى عهد تيودوز Théodose الدين الرسمى للإمبراطورية ٣٩١م، فانتشرت انتشارا كبيرا، وزاد عدد المسيحيين، وانشئت الكنائس فى كل مكان، واندمجت فى الهياكل الإدارية الإمبراطورية، وأصبح للكنيسة تنظيم يشبه التنظيم الإدارى للإمبراطورية، وكونت مدينة روما أسقفية يرأسها أسقف، هو رئيس للأساقفة، أى يسمو على سائر أساقفة الأقاليم، ثم تجمعت المدن وكونت ولاية كنسية لها رئيس أساقفة وناظرت هذه الولاية، الولاية العلمانية، ومن الولايات الكنسية تكون العالم المسيحى الذى رأسه رئيس أساقفة هو البابا • Le Pape

واعترفت الدولة بمؤسساتها الخيرية، وحصلت الكنيسة ورجالها على إعفاءات من الضرائب، واستحققت العشور التى اعتبرت ضريبة إجبارية

فرضتها الدولة لأجل خلاص الأرواح، بالإضافة إلى إغداق الهبات والوصايا عليها، والذي قوى من سلطتها وزاد في هيبتها ونشاطاتها، إلا أنها كانت خاضعة لتدخل الملوك الذين أكملوا سياسة قنسطنطين في تنفيذ نظرية القيصرية البابوية Caesaro-Papism^(١)، فتدخلوا في اختيار رجال الدين، واختيار الأساقفة، وحظروا على رئيس الأساقفة اختيارهم قبل أن يحصل على موافقتهم، وقد تجاوز الملوك في هذا الأمر لدرجة اتخاذهم أنفسهم أساقفة، كما تدخلوا أيضا في المجامع الدينية، فالمجمع لا ينعقد إلا بترخيص من الملك، ولا يستطيع الأساقفة الانضمام للمجمع إلا بإذن منه، كما لا تتم العلاقات بين الأساقفة والبابا إلا بتوسطه بينهما.

وعدت الكنيسة أداة الدولة، فلم يجرؤ الأساقفة على معارضة الملك، وإزاء هذه التدخلات الإمبراطورية في الحياة الداخلية للكنيسة والمجامع الدينية، ظهرت نظريات عديدة لمقاومة هذه التدخلات في الشؤون الكنسية، وصيغت رسائل هجائية شهيرة من البابوات وجهت للأباطرة، أشارت لاتخاذ موقف رسمي بشأن العلاقات بين الكنيسة والدولة، وأكدت هذه الرسائل خضوع الإمبراطور للكنيسة والمجامع الكنسية، وقانون الأخلاق المسيحية، باعتباره مسيحيا، وأكدت على عدم تدخله أو إصداره أوامر خاصة بالشؤون الدينية، لأن هذا من اختصاص الأساقفة وحدهم، ومن هذه النظريات، "نظرية خضوع الأمير" Théorie de la soumission du prince التي طبقها Ambroise على الإمبراطور Théodose عام ٣٩٠م، فالإمبراطور له السلطة العليا، لأنها فوضت له من الله، ومن ثم يجب أن يخضع رجال الدين للقوانين المدنية، أما الكنيسة، فلها استقلال كامل وسلطة عليا في

(1) Jean - François, Histoire, Op. Cit., P. 43 - 58.
M. Gaudemet, Op. Cit., P. 18 - 21.
Jacques Ellul, Histoire des institutions (3) Op. Cit., P. 88.
Sherman, Op. Cit., P. 126 - 127.
Monier, Op. Cit., P. 102 - 103.
Huvelin, Op. Cit., P. 107 - 108.

د. على الغمراوي: مدخل إلى دراسة التاريخ الأوربي الوسيط، المرجع السابق، ص ٣٣٣ وما بعدها. جوردون كولتون: عالم العصور الوسطى، المرجع السابق، ص ٨ وما بعدها، ص ١٩٩.

نطاق نفوذها، وبالتالي ليس للإمبراطور أن يتدخل فى مجالها، ولا فى المجال الدينى، إلا أنهم، أوضحوا أن هذا الاستقلال فى الاختصاص لا يجب أن يؤدى إلى العزلة، بل يجب تبادل الخدمات بينهما، فالدولة يجب عليها مساعدة الكنيسة، بأن تضمن لها السلام وتمنحها الامتيازات المدنية، والكنيسة تساعد الدولة بصلاتها ودعائها، ونشرها للأخلاق والفضيلة، وذلك لأن هدفهما موضوع مشترك هو الإنسان وسعادته الحالية والمستقبلية، وذلك هو ما يوجب تعاونهما وتضامنهما.

وقد أدت هذه العلاقة المتداخلة بين الدولة والكنيسة إلى ظهور فقه آباء الكنيسة الأول لتحديد وإيضاح هذه العلاقة بإبداء آرائهم فيها، تأسيساً على أفكارهم المسيحية، وذلك فى مؤلفات لهم استعانوا فيها بالنصوص المقدسة، واشتهر من هؤلاء الأول: القديس أغسطينوس Saint Augustin (٣٥٤ - ٤٣٠م) أسقف أيبوتا Hyppone الذى اشتهر بمؤلفه "مدينة الله" La Cité de Dieu فى فلسفة السياسة، والذى استوحى فكرة هذه المدينة من مدينة أفلاطون، ووصفها بأنها مدينة العادلين المنصفين الذين يبحثون عن ملكوت الله، وأوضح أن حب الله حتى احتقار الذات ينشئ مدينة الله، وخب الذات حتى الاستهانة بالله ينشئ المدينة الأرضية^(١)، وأسس هذه المدينة التى يسعى إليها على التصور المسيحى للعدالة، وأوجب على قوانين هذه المدينة أن تبحث عن تحقيق عدالة الله، وقد فسرت أفكاره بأنه يدعو لإنشاء دولة مسيحية عالمية، تكون رئاستها للكنيسة، تتولى تدبير شئونها لتحقيق مدينة الله على الأرض، أى أوجب أن تستغرق مدينة الله مدينة البشر ليتحقق الاندماج الكلى للدولة فى الكنيسة.

ثم كان البابا جيلازيوس الأول Gelasius I الذى تولى البابوية عام (٤٩٢ - ٤٩٦م) والذى صاغ هذه الآراء فى عبارات قاطعة تحدث نظرية القيصرية البابوية، فيما عرف بالنظرية الجيلازية^(٢) التى أراد بها البابا

(1) Saint Augustine, The City of God, Op. Cit., P. 477.

(2) Jean - François, Histoire, Op. Cit., P. 54 - 58.

Gaudemet, Op. Cit., P. 44 - 54.

د. سليمان مرقس: محاضرات فى فلسفة القانون، المرجع السابق، ص ٧٥ وما بعدها. د.

على الغمراوى: التاريخ الأوربي الوسيط، المرجع السابق، ص ٣٣٣ وما بعدها.

جيزاريوس، الفصل بين سلطة الدولة وسلطة الكنيسة، مع إعطاء سلطة الكنيسة مكانة أسمى من سلطة الدولة، فأوضح فى نظريته، أن سلطة المسيح مقسمة بين الكنيسة والدولة وأنه يوجد فى العالم نظامان للسلطة، السلطة المقدسة، ويتولاها رجال الدين، والسلطة الملكية، ويتولاها الملوك والأباطرة، وأن سلطة الكنيسة سلطة تشريعية، وسلطة الأباطرة سلطة تنفيذية، وفى القانون الرومانى كانت السلطة التشريعية أسمى من السلطة التنفيذية، وبذلك فصل جيزاريوس بين اختصاص كل من السلطتين، مع تفضيل سلطة الكنيسة على السلطة العلمانية^(١).

واستغلالاً لهذه الأفكار وغيرها فيما بعد، حاول آباء الكنيسة السيطرة على السلطتين الزمنية والدينية، وهو ما كان محلاً للنزاع بين السلطتين فى القرون التالية.

وأثناء توطيد الكنيسة لسلطانها، ومواصلة نفوذها وانتشارها، وقعت الإمبراطورية الرومانية تحت غزو الجرمان الذين كانوا يهددون منذ زمن، إلى أن تم لهم ذلك عام ٧٤٦م، وكانت الكنيسة هى الوريثة الشرعية للإمبراطورية الرومانية، خاصة وأن الغزاة الجرمان بينما كانوا يطيحون بالحكام المدنيين للرومان، كانوا يقدرون الكنيسة ويبقون على الأساقفة والقساوسة كل فى منصبه، وخاصة أيضاً، أن البابا كان حسب سياسة الكنيسة وريثاً للأباطرة يقوم بحفظ تراث الإمبراطورية القومى، وبطلا يدافع عن الوطن عند الحاجة، فتوطدت الكنيسة واتخذت قالب الإمبراطورية.

ومنذ حوالى عام ٧٠٠م كانت الكنيسة هى كل ما تبقى من الإمبراطورية الرومانية، فطمحت لمزيد من النظام والسلام والقضاء والسلطة^(٢).

(١) نورمان كانتور: العصور الوسطى الباكرة، ترجمة وتعليق، د. قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٣، ص ١٥٥.

(2) M. Gaudemet, Op. Cit., P. 48.

جوردون كولتون: عالم العصور الوسطى، المرجع السابق، ص ٨ وما بعدها.

بدأ أساس دولة البابوية، عندما تدخل "الإمبراطور Pépin" فى إيطاليا للدفاع عن البابا ضد اللومبارد (٧٥٥ - ٧٥٦م)، وعلى أثر نصره، قدم هبة للبابا هى مدن "لومباردية" وكانت هذه الهبة ضرورية لحماية استقلال البابوية، ولتمتلك إقليما تبدأ منه انتشارها واستقلالها. هذا العمل الجديد الهام أدى إلى تحول البابا إلى ملك يملك مصالح خاصة برئيس الدولة، اختلطت بدوره كرئيس للكنيسة، وقامت منذ آنذاك علاقات ثابتة بين البابا والإمبراطورية.

وقامت حركة إصلاح للكنيسة تزعمها Pépin بالاشتراك مع "البابا Boniface" وشمل الإصلاح، سلطة الأساقفة، وتولى الملك الحفاظ على النظام ومراقبة احترام القواعد الكنسية، كما استلزم بالنسبة للمجامع أن تكون فى نطاق المملكة وأن تتم اجتماعاتها بعلمه.

وقد تابع "الإمبراطور شارلمان Charlemagne" هذا الإصلاح فى عهده، وهو الإمبراطور الذى توجه "البابا Léon" وأعلنه إمبراطورا على العالم الرومانى عام ٨٠٠م، عندما بعثت الإمبراطورية الرومانية مرة أخرى فى الغرب، فتأسست بذلك إمبراطورية أوربية جديدة تقوم بنفس دور الإمبراطورية الغاربة، وذلك لتنفيذ رغبة البابوات فى فرض سلطاتهم على الأباطرة لتنفيذ سياسة الكنيسة فى تحقيق أطماعها السياسية، ولكن Charlemagne فى الواقع لم يكن عند حسن ظن البابا به، فأخضع البابا لسلطته^(١).

وفى عام ٨١٧م، تغير الوضع فى عهد Louis le Pieux الذى أعاد السلطة والاستقلال والسيادة البابوية، وأعلن أنه لن يتدخل فى السياسة الكنسية أو فى دول الكنيسة، وتعهد بالحفاظ على حرية انتخاب البابوات.

(1) Jacques Ellul, Histoire, Op. Cit., P. 89 - 91.

د. على الغمراوى: مدخل إلى التاريخ الأوروبى، المرجع السابق، ص ٢٥٣ وما بعدها،

غير أن ضعف الأباطرة أدى إلى تغير الوضع، وتفوق سلطة البابا مرة أخرى، وذلك على أثر ظهور حركة الإصلاح فى منتصف القرن الحادى عشر على يد البابا "جريجوار السابع" (Gregoire VII) (١٠٧٣ - ١٠٨٥م)، بهدف تحرير الكنيسة من السيطرة العلمانية، والتحرر من الإمبراطور والأمراء الرومان، فقد أثبت أن البابا وحده صاحب السيادة فى الكنيسة، وهو وحده الذى يستطيع أن يضع قوانين الكنيسة ويعين الأساقفة الذين لا يمكنهم اتخاذ قرار بعيدا عنه، لأنهم لا يتسلمون مناصبهم من الإمبراطور، كما ألغى وراثة المراكز الكنسية، والسيمونية Simonie - الإبتجار بالمراكز الكهنوتية أو المنافع الكنسية - ووضع خطة عمل حكومة الكنيسة بمركية شديدة، وعلى أثر ذلك، كونت الكنيسة مجتمعا مستقلا بقضائها وأموالها وحكومتها المستقلة التى يتولى البابا وحده السيادة عليها، كما يتولى رئاسة الملوك والأباطرة وله أن يعزلهم ويحل الرعية من الخضوع لهم^(١).

واستكمالا لسياسة أطماع الكنيسة وسلطانها الزمنية، لجأ البابوات فى منتصف القرن الحادى عشر، لما عرف فى التاريخ "بهبة قنسطنطين المزورة"^(٢)، والتى بمقتضاها منح الإمبراطور قنسطنطين للبابوات السيادة العلمانية على إيطاليا والغرب، وظلت هذه الوثيقة المزورة ورقة رابحة فى يد البابوات يشيرونها فى وجه الأباطرة كلما اعترضت السلطات العلمانية على المطالب البابوية التى اتسعت أملكها فى إيطاليا، فواصلت البابوية

(1) Jacques Ellul, Op. Cit., P. 89 et S, P. 227 et S.
M. Gaudemet, Op. Cit., P. 52.

(٢) وهى عبارة عن مرسوم صادر عن الإمبراطور قنسطنطين حوى ادعاء بأن البابا سيلستر الأول (٣١٤ - ٣٣٥) شفى هذا الإمبراطور من مرض الجذام، واعترفا من الإمبراطور بجميل البابا، منحه هذه الهبة، ولكن البابوية لم تستند إليها رسميا إلا منذ منتصف القرن الحادى عشر، ولم يتم الكشف عن تزويرها إلا فى القرن الخامس عشر على يد العالم الإيطالى لورنتوس فالى Laurentius Valla، والفيلسوف نيقولا أوف كيوز Nicolas of Cues. جوردون كولتون: المرجع السابق، ص ٢٠٠ وما بعدها. د. على الغمراوي: المرجع السابق، هامش ص ٢٤٩.

سلطاتها على الأباطرة حتى أصبح هؤلاء الأخيرون حكاما بالاسم فقط على دولة يحكمها بالفعل البابوات ويخضعونهم بتهديدهم إياهم بالحرمان من الغفران "الحرمان الكنسي ExCommunication" ^(١) لا سيما بعد أن انتشر فكر القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٥م) Saint Thomas Aquinas عن الدولة وعلاقتها بالكنيسة والذي رأى في الدولة نتيجة طبيعية وضرورية لغريزة الإنسان في سعيه للاجتماع بغيره، فهي تنظيم سياسى يخضع فيه الحكام والمحكومون لسلطان القانون، ويهدف لتحقيق الخير العام لصالح الجماعة، وفي علاقتها بالكنيسة استعان القديس توما الأكويني بأراء آباء الكنيسة الأول ورأى خضوع الدولة للكنيسة لأنها تستمد منها سلطانها، وأن البابا مسئول أمام الله عن أخطاء الامبراطور، ومن ثم له الحق فى تولية الحكام وعزلهم، ويجب عليهم خضوعهم لتعاليم الكنيسة وإشرافها، وإلا تصبح حكوماتهم غير شرعية، ويجوز للبابا خلعه أو توقيع العقاب عليهم، أو يحل رعاياهم من طاعتهم ^(٢).

فتغلغل سلطان البابوات، وأصبحت البابوية منذ عام ١٢٥٠م قوة سياسية راسخة تتدخل فى كافة أشكال الصراع التى تنشأ من أجل السيادة العلمانية، وتوجهها بالوسائل السياسية والعسكرية، ومثل هؤلاء البابوات الذين جمعوا بين أيديهم السلطتين الدينية والدنيوية، البابا أنوسنت الثالث Innocent III (١٠٩٨ - ١٢١٦م) والذي كان من أقواله: "إن المسيح لم يترك لبطرس حكم الكنيسة كلها فحسب بل ترك له حكم العالم بأجمعه" "وأن على الحكومات أن ترضى أن يكون لها مكان فى دولة عالمية يتولى البابا رأسها، على أن يكون له الكلمة العليا فى جميع الشئون القضائية والأخلاقية والعقائد الدينية". وقد وصف البابا أنوسنت بأنه: ليس خليفة بطرس بل خليفة قنسطنطين.

(١) الحرمان الكنسي، أى الطرد من رحمة الكنيسة.

(٢) د. سليمان مرقس: محاضرات فى فلسفة القانون، المرجع السابق، ص ٨١ وما بعدها.

ومن هؤلاء الباباوات أيضا، البابا بونيفاس الثامن Bonifac VIII (١٢٩٤ - ١٣٠٣م) الذى من أقواله: "ومرة أخرى نؤكد رسميا أن الخضوع للحبر الأعظم الرومانى أى البابا شرط ضرورى لابد منه لخلاص جميع البشر"^(١).

ولذا أصبح الأباطرة لعبة فى يد البابوات بل أدوات لتنفيذ سياستهم وسيادتهم فى العالم الرومانى الذين يرأسونه بسلطتيه الزمنية والدينية فى كافة جوانبه، فمثلت هذه الفترة "القرون الحادى والثانى والثالث عشر" قمة مجد البابوية والكنيسة، وما إن بدت بوادر القرن الرابع عشر، حتى بدأ الصراع بين البابوية والملكية على سلطة كل منهما تجاه الأخرى، واستمر هذا الصراع لعدة قرون مر خلالها بعدة مراحل، حتى انتهى لصالح السلطة المدنية واستعادتها لسلطتها الزمنية التى اغتصبها الكنيسة، وفصلت هذه الأخيرة عن الدولة نهائيا، على ما سنرى بعد قليل.

المطلب الثانى

نشأة وانتشار القانون والقضاء الكنسيين

ويقسم الحديث فى هذا الموضوع إلى فرعين هما:

الفرع الأول: نشأة و سائر القانون الكنسى.

الفرع الثانى: تطور وانتشار القانون والقضاء الكنسيين.

^(١) جوردون كولتون: المرجع السابق، ص ٢٢٤ وما بعدها. قصة الحضارة، المرجع

السابق، ج ٥، من مجلد ٤، ص ٦١ وما بعدها.

الفرع الأول

نشأة ومصادر القانون الكنسى

اضطرت الاضطهادات التى تعرضت لها المسيحية كدين جديد معتنقيها إلى التستر والانعزال والعيش فى الخفاء بعيدا عن عيون أباطرة الرومان الوثنيين، وذلك فى شكل مجموعات صغيرة تلتف كل منها حول معلم ممن عاشروا السيد المسيح أو رسله وتابعيهم وتلقوا منهم التعاليم الدينية لتتعلم هذه المجموعات على أيديهم شعائر دينهم، فظهر بالتالى ما يعرف بالرهبة^(١).

وبزيادة أتباع الدين الجديد أسس لهم تنظيم وعاشت مجموعات منهم فى قلب مدينة روما وبرز رجال الدين المسيحي الذين انقسموا إلى طوائف من الأساقفة والقساوسة والشمامسة، وانفصلوا عن عامة المعتنقين للمسيحية، وكانت الكنيسة هى مقر الحياة الدينية لهم.

كان لا بد لرجال الدين المسيحي من وضع تنظيم شامل يغنيهم وأتباعهم عن اللجوء إلى سلطات الأباطرة الوثنيين، فوضع تنظيم إدارى للكنيسة على غرار التنظيم الإدارى للإمبراطورية وكونت مدينة روما أسقفية يرأسها أسقف، وقسمت الأراضى الرومانية إلى مناطق قام على رأس كل منطقة واحد منهم لرعاية شئونها والقيام بمسئوليتها، ويأتى على

(١) وهى "الانقطاع عن ممارسة الحياة الخارجية وهبة النفس لخدمة الإله، وتأدية فروض عبادته بجانب العمل اليدوى واختيار الفقر طوعا، وغالبا ما كان يتم ذلك فى الأماكن النائية كالصحارى ومرتفعات الجبال وداخل الكهوف".

ويذكر أن مصر كانت أول مكان ظهرت به الرهبة، وذلك فى الصحراء الشرقية وبالقرب من مناطق الصعيد عامة على يد القديسين بولس أنبا بسولا (ت حوالى ٢٧٠م) وانطونيوس (ت ٣٥٦م) وقد يستمر هذا الانقطاع عن الحياة الدنيا مدى الحياة أو ينتهى فى أى وقت يرغب الراهب فى إنهائه. انظر "خلاصة تاريخ المسيحية فى مصر"، المرجع السابق، ص ٨٧ وما بعدها. وجوردون كولتون: عالم العصور الوسطى، المرجع السابق، ص ١٢٥ وما بعدها.

رأس هذا التنظيم ضرورة صياغة قانون خاص للمسيحيين، يتفق مع مبادئ دينهم الجديد، ويلتزمون بطاعته والخضوع له في تنظيم علاقاتهم واستبعاد القانون الروماني الوثني السائد في الإمبراطورية، كما يلتزم رجال الدين بتطبيق هذا القانون الخاص بهم "القانون الكنسي" وذلك عملاً بنصيحة القديس St. Poul للمسيحيين بتصفية منازلهم بين إخوانهم من الراهبين.

أيضاً، بعد أن اعترف الأباطرة بالمسيحية كدين للدولة، منح الإمبراطور "فالنتين الثالث Valentinien III" (٤٢٥ - ٤٥٥م) البابا سلطة تشريعية على الكنيسة في الإمبراطورية الرومانية الغربية، مما أدى إلى ظهور مجموعات من المراسيم صادرة عن المجالس الدينية أو البابوية تتعلق بشئون الكنيسة، وكونت جزءاً من القانون الكنسي، وكانت تلك بدايات نشأة هذا القانون^(١).

والمقصود بالقانون الكنسي هنا، مجموعة القواعد القانونية التي أخذت بها الكنيسة الغربية في ذروة مجدها في أوروبا في العصور الوسطى، والتي حددت بها دستورها وعلاقاتها بغيرها من المؤسسات الدينية والعلمانية والمسائل التي تتعلق بأنظمتها الداخلية.

ولإنجاز هذا العمل استعان رجال الدين الأول في صياغتهم لهذا القانون بعدة مصادر استمدوا منها قواعده، ويأتي على رأس هذه المصادر:

(1) Huvelin, Op. Cit., P. 107 - 108.
Jean. François. Op. Cit., P. 50.
M. Gaudemet, Op. Cit., P. 79.

د. سليمان مرقس: محاضرات في فلسفة القانون، المرجع السابق، ص ٧٣. والمدخل للعلوم القانونية، المرجع السابق، ص ٢٧٢. د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ٢٥٠ وما بعدها. جوردون كولتون: عالم العصور الوسطى، المرجع السابق، ص ١٢٥ وما بعدها، ١٩٩ - ٢٠٠. د. محمود عابدين: تاريخ العصور الوسطى في الشرق والغرب، المرجع السابق، ص ١٢٦ - ١٢٩. د. فتحي المرفاوى: تطور القانون، المرجع السابق، ص ١٢٨ - ١٢٩. وتكوين الشرائع، المرجع السابق، ص ١٢٤ وما بعدها.

الكتاب المقدس Le Livre Saint، العهدان القديم والجديد باعتبار سلطته وأهميته الروحية.

أقوال القديسين الأول The writing of early church father وقد ثبتت لهم هذه السلطة بناء على السلطان الكهنوتي الذى منحه لهم السيد المسيح بقوله: "الحق أقول لكم كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطا فى السماء وكل ما تحلونه على الأرض يكون محلولا فى السماء"^(١).

غير أن المصادر التى كان لها الدور الأكبر فى هذا القانون هي:

التشريع La législation، ويشمل، قوانين المجامع الدينية والمراسيم البابوية Canons des Conciles et Decretales des Popes. ويعد التشريع، المصدر الحى والأكثر أهمية خاصة فى نهايات العصور الوسطى حيث كثرت قرارات المجامع المسكونية Les Conciles Oecuméniques التى كانت تعقد فى الغرب وقراراتها ملزمة، ومن أمثلة هذه المجامع: مجامع Latran، ١١٢٣م، ١١٣٩م، ١١٧٩م، ١٢١٥م. مجامع Lyon، ١٢٤٥م، ١٢٧٤م. مجمع Vienne، ١٣١١م. مجمع Constance، ١٤١٤ - ١٤١٨م. مجامع Florence، Ferrare، Bâle، ١٤٣١ - ١٤٤٢م.

وقد تكاثرت قوانين هذه المجامع ابتداء من القرن الثالث عشر حتى صارت تقنينات صغيرة للقانون الكنسى، كذلك ساهمت مع قرارات هذه المجامع، مراسيم البابوات العديدة فى كافة المجالات لا سيما فى مجال الزواج. كما وضع الأساقفة فى مجامع أسقفياتهم تشريعا يلبي الاحتياجات المحلية للأسقفية.

- كما ساهم فى صنع هذا القانون الدينى مصادر علمانية أيضا إلى جانب مصادره الدينية، ومنها:

^(١) إنجيل متى: ١٨ : ١٨. البابا شنودة الثالث: شريعة الزوجة الواحدة فى المسيحية وأهم مبادئنا فى الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٧.

القانون الرومانى Le droit Romain: لم تزل تلك المصادر أيضا من قواعد القانون الرومانى السائد آنذاك بعد تعديلها بما تمليه المبادئ الأخلاقية المسيحية، فلبت دورا هاما فى القانون الكنسى فى أكثر من ناحية: فمن ناحية، استعار القانون الكنسى كثيرا من نظمه فيما يتعلق بالإجراءات والالتزامات، وكانت نصوص مجموعات جستينيان معتادة فى القانون الكنسى، كمجموعات Yves de Chartres و Gratien و Grégoire IX كما صيغت وصنفت تلك المجموعات على غرار مجموعات جستينيان، لسبق تقنين هذه الأخيرة عليها بعدة قرون. ومن ناحية أخرى، أكد البابا "Lucius III" أن قوانين الإمبراطورية الرومانية Leges imperatorum، يجب تطبيقها متى لم تكن متعارضة مع القوانين الكنسية، ومن ناحية ثالثة، أثر القانون الرومانى فى تكوين الفقه الكنسى من خلال الدراسة بالجامعات، حيث كانت دراسة هذين القانونين تسير فى خط متواز لكليهما، فيتلقى الطلبة دروسهما معا، ويشترط فى المدرس الذى يقوم بتدريس أيا منهما، أن يكون ملما بهما معا، كذلك ومن خلال كتابات هؤلاء الفقهاء كان تأثر القانونيين بالآخر.

ساهم إلى جانب ذلك: ما قضت به أحكام القضاء فى المحاكم الكنسية La Justice Ecclesiastiques. كما كان لمحصلة ما اعتادوا عليه من أعراف وعادات La Coustume مارسوها بينهم دور بارز أيضا.

كذلك استعان رجال الدين المسيحي بمبادئ القانون الطبيعى وقواعد العدالة^(١) Principes du droit naturel et règles de l'équité كأحد هذه المصادر؛ وذلك باستيحائهم تلك المبادئ والقواعد من ثقافتهم الفلسفية والتى كانت الفلسفة الرواقية Stoicisme أقربها لتعاليم دينهم^(٢).

(١) القانون الطبيعى من الوجهة المادية، هو النظام الذى ينفذ حتما فى الطبيعة أو العالم المادى، ومن الوجهة المعنوية، هو المبادئ التى توحى بها الطبيعة أو خالق الطبيعة إلى أبنائها من النوع الإنسانى. وكلتا الوجهتين تدوران حول فكرة واحدة وهى أن العالم تحيط به قوة مفكرة تنظم أموره وترقب أحواله. انظر، على بدوى: أبحاث التاريخ العام للقانون، ج ١، تاريخ الشرائع، المرجع السابق، ص ٧٦ - ٧٧.

(2) Jean - François - Histoire, Op.Cit., P. 52.

Louis Kahan, Etude Sur le délit et la peine en droit canon 1898, P. 1.
P.C. Timbal, Précis dalloz, Histoire des Institutions publiques et des Faits Sociaux, Troisième édition, Dalloz, 1966, P. 82 - 83.

فقد جاء فى المجمع الكنسى Corpus Juris Canonici: "يحكم الجنس البشرى قانونان، القانون الطبيعى والعادات، أما القانون الطبيعى فهو الذى تضمنه الكتب المنزلة والإنجيل"^(١). ونظرا لارتباطه بالطابع الإلهى فقد اعتبرته الكنيسة أعلى وأسمى أنواع القوانين وما يعارضه أو يخالفه من قوانين يعد باطلا ولا قيمة له^(٢)، وقد جاء فى تعليمات جرافيان: "كل ما يعارض القانون الطبيعى يجب اعتباره باطلا ولاغيا لأن الله تعالى قال: "إننى الحق ولست عادة أو دستوراً"^(٣).

= A.Esmein, Cours élémentaire, d'Histoire du droit Français, quatrième Edition, Paris, 1901, P. 791. EtS.

John Gilissen. Introduction, Historique au droit civil, Première partie, Histoire des Sources du droit, Deuxième édition, 1962, P. 107 etS.

Gabriel Lepointe, Histoire. Op. Cit., P. 39.

- د. سليمان مرقس: محاضرات فى فلسفة القانون، المرجع السابق، ص ٧٤. د.
المصرفاوى: تطور القانون، المرجع السابق، ص ١٣٠. وتكوين الشرائع، المرجع السابق، ص ١٢٥. السيد العربى حسن: التعذيب، دراسة فى تطور العلاقة بين السلطة والفرد، الكتاب الأول، دار النهضة العربية، ١٩٩٤، ص ٧٥. د. على الغمراوى: التاريخ الأوروبى الوسيط، المرجع السابق، ص ٢٤٦ وما بعدها. قصة الحضارة، ج ٥ من مجلد ٤، المرجع السابق، ص ٤٥. البابا شنودة الثالث: شريعة الزوجة الواحدة فى المسيحية، المرجع السابق، ص ٧ - ٨. د. مصطفى صقر: فلسفة وتاريخ النظم، المرجع السابق، ص ١٩٧ - ١٩٨.
- (1) "Mankind is ruled by two laws, natural law and Customs, Natural Law, is that which contained in the scriptures and Gosbel".

أشار له، سعد محمد الشناوى: مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسلة

فى الفقه الإسلامى، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٧٧، ص ٣٧٢.

(٢) سعد الشناوى: مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسلة، المرجع السابق، ص ٣٧٢.

(3) "It must be considered null and void, because the lord has said, I'm, the truth not I'm Custom or Constitution".

أشار له، سعد الشناوى: مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسلة، المرجع

السابق، ص ٣٧٢.

أى أرجعوا القانون الطبيعي صراحة إلى الله Natural Law Goes Back to God. واعتبره علماء الكنيسة منحة الله إلى آدم^(١).

وكما يقول اللاهوتي الألماني تروليتش Troeltch : إن القانون الطبيعي كان له احتياج ملجئ في المسيحية، فقد وضع أساساً لأنظمة اجتماعية وسياسية وقانونية اضطر إليها الإنجيل^(٢).

الفقه La doctrine : ساهم الفقه أيضاً بنصيب كبير في هذه المصادر من خلال كتابات الفقهاء وشروحهم وتعليقاتهم على النصوص، فلعبوا دوراً محل اعتبار ابتداء من القرن الثالث عشر.

اجتمعت هذه المصادر كلها في أيدي رجال الدين المسيحي، فصاغوا منها بعد صبغها بالصبغة المسيحية قانونهم الكنسي الذي شمل شؤون دينهم ودنياهم، وتكفل بتنظيم علاقاتهم بعضهم ببعض، فشمل كافة النظم القانونية، وعلى رأسها نظام الأسرة باعتباره يمس التعاليم الدينية، وكذلك مسائل المعاملات والعقوبات. وألزم المسيحيون بالخضوع له، كما منع رجال الدين من القضاء بأي قانون آخر غيره، ويرجع نجاح رجال الدين المسيحي في صياغة هذا القانون، إلى سبق وجود القانون الروماني، واكتمال وكمال نظمه وقواعده، فكان أن تقبلت الكنيسة هذه البنية القانونية الرومانية الراسخة، وأقامت عليها صرح قانونها الخاص بها، والذي ما لبث أن رأى النور ووجد طريقه إلى المحاكم العلمانية إلى جانب المحاكم الكنسية، على ما سنرى.

^(١) سعد الشناوى: مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسلة فى الفقه الإسلامى، المرجع السابق، ص ٣٧٣.

^(٢) أشار له، سعد الشناوى: مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسلة فى الفقه الإسلامى، المرجع السابق، ص ٣٧٨.

الفرع الثانى

تطور وانتشار القانون والقضاء الكنسيين

نظرا لاضطهاد أباطرة الرومان للمسيحية زمنا طويلا، فقد حرصت الكنيسة على تنظيم نفسها تنظيما خاصا، وفى حاجات تابعيها فى كل شئونهم العقائدية والاجتماعية والإدارية والقانونية، فقسمت الأراضى الإمبراطورية إلى مناطق "أسقفيات" رأس كلا منها أحد رجالها، هو الأسقف L'êveque ليرعى أحوال القاطنين أسقفيته. ولما كان تنظيم المنازعات أهم ما يلزم الأفراد، فقد صار الأسقف حكما بينهم، يطلب منه فض المنازعات، غير أنه، لا يستطيع الحكم إلا بتحكيم خاص، فلم يكن يتقلد أى سلطة قضائية فى الدولة الرومانية الوثنية التى تحاربه، ومن ثم لا يستطيع أن يلزم الأطراف قانونا بالتوجه إليه، لهذا كان لا يملك أى وسيلة لفرض احترام ما يصدره من أحكام، وظل حال القضاء الأسقفى على ذلك، حتى اعتنق الإمبراطور قنسطنطين المسيحية، وأقر باختصاص قضائى للأسقف، فكان هذا الإقرار بداية التطور والانتشار للقضاء الكنسى، لأنه إقرار برسمية هذا القضاء.

وقد منح قنسطنطين للأسقف اختصاصا واسعا منذ البداية، شمل:

- كل الدعاوى التى يكون أحد طرفيها رجل دين، أى استثنى رجال الدين من اللجوء للمحاكم العلمانية فى كل الدعاوى، حتى تلك التى يكون أحد طرفيها علمانيا.

- كل ما يتعلق بالمسائل الدينية المسيحية.

كل منازعة مدنية أخرى يتفق طرفاها على اللجوء للمحاكم الأسقفية، وفى حالة اتهام أحد الأساقفة فإن الحكم يكون لأساقفة آخرين، أما رؤساء الأساقفة فإنهم يخضعون لقضاء البابا أو لقاض معين من قبلهم^(١).

(١) د. المرفصاوى: تكوين الشرائع، المرجع السابق، ص ١٢٦.

M. Gaudemet, Op. Cit., P. 101 - 102.

Sherman, Op. Cit., P. 130 - 131.

وقد تفوق القضاء الكنسى آنذاك، ونال مكانة هامة، لتزايد إقبال المتقاضين عليه. لعدة أسباب منها:

- اتجه المتقاضون لهذا القضاء بدافع من روحهم الإيمانية، باعتباره تنظيما من أنظمة دينهم.

- تشجيع السلطة الملكية له فى ذلك الوقت، باعتبار الأساقفة تابعين لها، كما أرغمت الكونتات Les Contes على المساعدة فى تنفيذ ما تصدره المحاكم الأسقفية من أحكام.

- تميز القضاء الأسقفى بتنظيم مرض أغرى هؤلاء المتقاضين بتفضيله على القضاء الملكى.

- شاع فى ذلك الوقت عدم تمكن القضاة العلمانيين من أحكام القانون الوضعى الذى يطبقونه فثار الشك فى قدراتهم.

- كان القضاء الكنسى يطبق قواعد القانون الكنسى التى كانت أقرب لقواعد العدالة، فى حين كان القضاء العلمانى، يطبق قواعد القانون الرومانى، وهى قواعد تنبع من العقيدة الوثنية.

- فداحة الرسوم القضائية التى كانت تحصلها المحاكم العلمانية بالقياس للمحاكم الكنسية^(١).

ولكن هذا الاختصاص الواسع لقضاء الأسقف لم يبق على وضعه فى عهد خلفاء قسطنطين، إنما اتخذ خلفاؤه إجراءات قيدت من هذا الاختصاص كان أولها، قانون تيودوز الأول، ٣٨٤م الذى قرر، أن رجال الدين لا يعفوا من التقاضى أمام المحاكم العلمانية إلا بالنسبة للدعاوى الكنسية فقط دون المدنية والجنائية، أى قاوم اختصاص القضاء الكنسى فى هذين المجالين، ثم توالى الأباطرة بعد ذلك على التقييد من اختصاصه.

(1) P. G. Timbal, Précis Dalloz, Op. Cit., P. 93.

د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ٢٥١. د. المرفاوى: تطور القانون، المرجع السابق، ص ١٣١. وتكوين الشرائع، المرجع السابق، ص ١٢٦ وما بعدها.

ففى قانون للإمبراطور أركاديوس Arcadius ٣٩٨م، قرر أن:
"القضاء الأسقفى لا يمارس بالنسبة للعلمانيين إلا على أثر اتفاق سابق بين
المتقاضين"، أى أثبت طبيعة تحكيمية لهذا القضاء.

وفى قانون لهونوريوس Honorius ٣٩٩م قرر أن: تظل دعاوى
الدين من اختصاص الأسقف، أما ما يتعلق بالقانونين الخاص والعام، فينظم
طبقا للقانون الرومانى.

ونظرا لهذه الطبيعة التحكيمية للقضاء الكنسى، فلم يكن هناك طرق
للطعن فى هذه الأحكام.

بين عامى ٤٢٣، ٤٢٥م ألغى الإمبراطور Jean امتيازات الكنيسة
فى روما ومن ثم لم يقر القضاء الأسقفى.

فى عام ٤٥٢م، وفى عهد الإمبراطور فالنتين الثالث Valentinien
III (٤٢٥ - ٤٥٥م) قرر أن، الأسقف يكون مختصا بالدعاوى التى بين
رجال الدين، أما الدعاوى بين العلمانيين فلا يختص بها الأسقف إلا بناء
على اتفاق المتقاضين. كما قرر أنه، إذا رفض الطرفان أو أحدهما
الاختصاص الكنسى تنقل الدعوى أمام المحاكم العلمانية لا سيما وأن
المدعى العلمانى يستطيع أن يلزم المدعى عليه من رجال الدين أن يمثل
أمام القاضى العلمانى الذى يختص بالدعاوى المدنية أو الجنائية.

وكذلك إذا كان رجل الدين هو المدعى فطبقا لمبادئ القانون العام،
يلزم بقبول القضاء الذى يختاره المدعى عليه.

أما المجامع الدينية فى هذه الفترة، فقد قررت فرض القضاء
الأسقفى على رجال الدين بالنسبة لمسائل العقيدة والدعاوى الكنسية
والدعاوى بين رجال الدين، ويمكن لرجل الدين اللجوء للقضاء العلمانى
بترخيص من أسقفهم^(١).

(1) Gaudemet, Op. Cit., P. 102 - 105.
Sherman, Op. Cit., P. 130 - 131.

- فى تقنين جستتيان: أقر بالقضاء للأسقف فى الخصومات العلمانية فى حالة اتفاق الأطراف على اللجوء له، كما يختص الأسقف وحده بالدعاوى الكنسية ويحكم طبقاً للقواعد المقدسة، بل امتد اختصاصه لدعاوى إدارة الأماكن الدينية. وقد حوى هذا التقنين تسعة قوانين خاصة بالقضاء الأسقفى، حددت اختصاصه المساعد فى خصومات القانون الخاص، مثل:

الوصاية على المجنون أو القاصر.

النظر فى الهبات التى يمنحها أحد الزوجين للآخر فى حالة وجود عارض من عوارض الأهلية.

تلقى الودائع.

كما تضمن هذا التقنين أيضاً نصاً يفوض للأسقف الاشتراك مع الحكومة، فى عدة مهام منها: تحديد الضريبة على الفلاح.

كذلك نص أحد قوانينه على اختصاص القضاء الأسقفى فى حالة اتهام رجال الدين فى قضايا دينية، سواء كان المدعى فيها رجل دين أو علمانياً.

وفى حالة اتهام الأسقف، سواء فى دعوى مدنية أو جنائية، فإنه لا يقاضى أمام قاض مدنى أو عسكرى، إلا بعد ترخيص إمبراطورى.

- أيضاً حدد أحد قوانينه، العطايا التى تدفع للقضاة الكنسيين.

ثم تتابعت الدساتير الإمبراطورية التى تنظم هذا القضاء، ولا سيما بعد تزايد إقبال المتقاضين عليه، ومن هذه الدساتير الإمبراطورية: دستور ٨٣، الذى قرر، أنه فى حالة مقاضاة رجل دين فى قضايا مالية، يجب على المدعى أولاً أن يلجأ للأسقف، فإذا لم يستطع الأسقف الفصل فى الخصومة لصعوبتها، يتوجه للقاضى العلمانى. وفى المسائل الجنائية: يختص بها القاضى العلمانى إلا ما يتعلق بالجرائم الخاصة بالتنظيم الكنسى فيختص بها الأسقف.

دستور ١٢٣، الذى قرر: يكون الأسقف مختصا عندما يكون المدعى عليه رجل دين، لكن للمدعى فى خلال ثمانية أيام من صدور الحكم أن ينقل القضية للاستئناف أمام القاضى العلمانى .

وفى المسائل الجنائية: عندما يكون المدعى عليه رجل دين، فهناك حالتان:

أ - إذا رفعت الدعوى أمام الأسقف واعترف رجل الدين بجريمته، فإن الأسقف يصدر العقوبة بتجريد رجل الدين من صفته .

ب - إذا رفعت الدعوى أمام القاضى العلمانى واعترف رجل الدين بجريمته، فليس للقاضى العلمانى تجريد رجل الدين أو عقابه، وإنما يجب أن ينقل حكمه للأسقف، فإذا وافق على الحكم فإنه ينفذه بتجريد رجل الدين . أما إذا لم يؤيد الأسقف هذا الحكم فإن القضية تنقل للحكم فيها أمام محكمة الإمبراطور^(١) .

- ومع انهيار الإمبراطورية الرومانية فى الغرب، وانتشار المسيحية، وتوطد البابوية والكنيسة، توطد القضاء الكنسى مع مرور الوقت، وقام جنبا إلى جنب مع القضاء العلمانى، بل منافسا له ومتفوقا عليه، بتفضيل المتقاضين له على هذا الأخير للأسباب السابق ذكرها . وقد أدى تنظيم وكفاءة هذا القضاء إلى إقرار اختصاص ثابت له، كان بمثابة انطلاقة قوية لمحاكمه .

ووجد هذا الاختصاص بالنسبة لجانبى الأشخاص والموضوعات: فبالنسبة للأشخاص: كانت المحاكم الكنسية وحدها تختص بالقضاء لكل من:

- الكنسيين "رجال الدين" بكافة درجاتهم سواء كانوا مدعين أو مدعى عليهم^(٢) .

(1) Gaudemet. Op. Cit., P. 97 - 101.

(٢) وكان يكفى لاعتبار الفرد من رجال الدين، أن يكون قادرا على تلاوة آية من الإنجيل باللاتينية فى المحكمة الملكية . انظر: على بدوى: أبحاث التاريخ العام للقانون، ج ١، تاريخ الشرائع، المرجع السابق، ص ٢٠٧ .

- الصليبيين: وهم الذين اشتركوا فى الحروب الصليبية.

- أعضاء الجامعات: أساتذة وطلاب.

- البؤساء "كالأرامل، اليتامى، الفقراء"، إذا طلبوا حماية الكنيسة، فالقضاء الكنسى يخصص بالدرجة الأولى أكثر مما يخص رجال الدين أنفسهم وسواء كانوا مدعين أو مدعى عليهم، وفى المجالين المدنى والجنائى، كما يمكن لأى من هؤلاء الأشخاص ترك الاختصاص الكنسى واللجوء للقضاء العلمانى^(١).

بالنسبة للاختصاص الموضوعى: تحكم المحاكم الكنسية كل الأشخاص "علمانيين ورجال دين" فى موضوعات معينة فى المجالين المدنى والجنائى:

فبالنسبة للمجال الجنائى: تحكم المحاكم الكنسية فيما يتعلق بـ:

كل ما ينشأ عن جريمة ضد الدين "هرطقة - ردة - سيمونية - انتهاك حرمة المقدسات - سحر ... الخ".

- كل ما ينشأ عن جرائم أخرى معينة طالما مثلت تعديات على قواعد كنسية، وهى: جريمة الزنا، والربا، لأن الكنيسة كانت قد حرمتها^(٢).

وفى حالة العقوبة بالإعدام فى أى من هذه الجرائم يلجأ القاضى الكنسى للسلطة العلمانية، لتقضى بها وتقوم بتنفيذها، إذ أن الكنيسة لا تستطيع من تلقاء نفسها أن تصدر حكمها بهذه العقوبة، بمقتضى القول، أنها "تفزع من الدم".

والجدير بالذكر أن قانون العقوبات الكنسى، كان قانوناً علاجياً يهدف إلى إصلاح المذنبين وتوبتهم.

(1) John Gilissen, Op. Cit., P. 103.

(2) John Gilissen, Op. Cit., P. 104.

بالنسبة للمجال المدنى: اختصت المحاكم الكنسية بكل المنازعات المتعلقة بـ:

- الرىع الذى تغله أموال الكنيسة والذى يسمح لها بممارسة مهمتها .
- الزواج باعتباره سرا مقدسا وكل ما يتعلق به من مسائل فرعية تابعة له، كالخطبة - الانفصال الجسمانى - شرعية الأبناء - العلاقات المالية بين الزوجين - بطلان الزواج . . . الخ .
- بالإضافة إلى ذلك، كان القضاء الكنسى متزامنا مع القضاء العلمانى فى اختصاصين آخرين هما:
- الوصية "لأنها عادة تتضمن وصية لصالح الكنيسة" وهذا سبب اختصاص المحاكم الكنسية tribunaux Ecclésiastiques بها .
- عدم تنفيذ الوعد المشمول بقسم لأن القسم عمل دينى تختص به محاكم الكنيسة .

ولكن المحاكم العلمانية نازعت اختصاص المحاكم الكنسية فى اختصاصها بهما وادعت أنها على الأقل منافسة لها فيهما مع أفضليتها عليها فى ذلك^(١)، وكان هذا الاختصاص للقضاء الكنسى ثابتا له فى ذروة مجده ابتداء من القرن الحادى عشر وحتى القرن الرابع عشر بداية محاربة هذا القضاء .

- تنظيم المحاكم الكنسية Les tribunaux Ecclesiastiques : كان القضاء الكنسى منظما فى نطاق الأسقفية Diocèse، وكان الأسقف هو القاضى العادى فيها، ولكن وابتداء من القرن السادس، عاونه رؤساء الشمامسة، فاختصوا بالقضاء لمن يقطن الأقاليم الخاضعة لسلطتهم .

(1) John Gilissen, Op. Cit., P. 103 - 105.
Jean - François, Op. Cit., Fascicule III, P. 524 - 525.
A. Esmein, Op. Cit., P. 189 - 191.

كما وجد قضاة آخرون، كرؤساء الأديرة، واختص الشماسية بالقضاء فى القضايا الصغيرة، كذلك، قامت المجامع الدينية بنشاط قضائى خاصة فى مجال العقيدة، بشكل يكاد يكون اقتصر عليها وحدها.

كذلك، استأثرت الدرجات الراقية فى التدرج الكهنوتى "رئيس الأساقفة، البابا" ببعض الدعاوى. كما استأثر البابا بالاستئناف بالنسبة للأحكام العقابية ضد الأساقفة.

فى القرن الثانى عشر، وعلى أثر زيادة أعباء الأسقف ومهامه، لجأ إلى تفويض وظائفه الإدارية لنائب عام، ووظائفه القضائية، لموظف قضاء يطلق عليه قاضى منتدب من قبل الأسقف - عادة ما يكون ققيها فى علم القانون - يجلس فى مجلس القضاء كقاضى وحيد، يعاونه مساعد على علم بالقانون أيضا، ولكن ليس له إلا رأى استشارى.

كما وجد معاونون قضائيون، نواب - محامون - موثقون، وذلك لتمثيل المتقاضين والدفاع عنهم.

كذلك وجد موظفون كنسيون أمام كل قاضى منتدب من الأسقف ككاتب المحكمة، وممثل الادعاء Le Promotor.

كما وجد مجلس الروتة La rote وهو محكمة كنسية فى روما، مثل العمل لصالح الجمعيات الكنسية جزءا من اختصاصه^(١).

أيضا وجدت محكمة التفتيش Le Saint - Office^(٢)، والتى أنشأها البابا جريجورى التاسع Gregoire IX (١٢٢٧ - ١٢٤١) فى عام ١٢٣٢م كمحكمة استثنائية تطبق إجراءات خاصة لمحاربة الهرطقة - أى الخروج على الدين - وكل من تعدد الكنيسة من أعدائها.

(1) John - Gilissen, Op. Cit., P. 105 - 106.

Gaudemet, Op. Cit., P. 108 - 109.

Jean - François, Op. Cit., Fascicule III, P. 524.

Timbal, Dalloz, Op. Cit., P. 92.

(٢) سبق التعريف بها فى هامش ص ٥٢ من هذا البحث.

وكانت الهرطقة تتعارض مع العقيدة والأخلاق المسيحية، وكذا مع المبادئ الأساسية للمجتمع، فهي على سبيل المثال، شجعت الانتحار، وحرمت الزواج، وقد طبقت فيها إجراءات خاصة هي إجراءات التفتيش، ووكلت في البداية للأساقفة ثم لسفراء البابا، وأخيرا للراهب الدومينيكي، وكانت هذه المحكمة تحقق هدفها في محاربة الهرطقة، إما بوعظهم وإرشادهم حتى اعترفهم وتوبتهم، أو بإعدامهم بالحرق إن ظلوا على عنادهم ورفضوا الاعتراف والتوبة.

وتعتبر هذه المحكمة أبشع الوصمات في سجل البشرية كلها، لما اتبعته من أساليب تعذيب وإعدام فاقت كل وصف^(١).

هذه غالبا كل الهيئات التي تشكل منها القضاء الكنسي آنذاك.
أما الإجراءات التي كانت تتبع أمام هذا القضاء فهي:

- في الدعاوى المدنية: كان الاعتراف، والمحرر المكتوب، وشهادة الشهود، هي نماذج الإثبات المألوفة، وفي حالة عدم وجود دليل كاف، يوجه القاضي اليمين الحاسمة. وللمدعى عليه معارضة الدفع المقدمة من المدعى بعد فحصها. وكانت العقود توثق بالاستشهاد.

- في الدعاوى الجنائية: ظلت الإجراءات المتبعة هي إجراءات الاتهام^(٢).

وظل القضاء الكنسي في ذروة قمته تنظيميا واختصاصا حتى القرن الرابع عشر، وترتب على ذلك انتشار القانون الكنسي، الذي كان قد وضع ليفي بحاجات مجتمع كامل هو المجتمع المسيحي، لذا لم يقتصر على البحث في عقائد الكنيسة وتنظيمها، إنما نظم كافة أمور هذا المجتمع الذي

(1) John Gilissen, Op. Cit., P. 106.

Jean - François, Op. Cit., Fascicule, III, P. 526.

قصة الحضارة، المرجع السابق، ج ٥، مجلد ٤، ص ٨٨ وما بعدها.

(2) John, Gilissen, Op. Cit., P. 106.

Jean - François, Op. Cit., Fascicule, III, P. 525.

Timbal, Dalloz. Op. Cit., P. 92.

تحكمه، وفرضت على المسيحيين جميعا الخضوع لهذه المجموعة من القوانين، ولذا كانت وحدها القواعد المعمول بها فى ساحات محاكم قضائها "القضاء الكنسى".

وقد ترتب على تطور سلطة الكنيسة فى المجتمع آنذاك، تطور وانتشار قضائها الكنسى، ومن ثم تطور وانتشار قواعد القانون الكنسى، لا سيما بعد انصراف المتقاضين عن القضاء العلمانى للقضاء الدينى وتفضيلهم إياه، فلما ضعفت السلطة الزمنية واستأثرت الكنيسة بالسلطتين الزمنية والدينية معا، وأخضعت لسلطانها جل شئون الحياة، إتسع اختصاصها القضائى وتطورت قواعد قانونها، فتسربت قواعد إلى المحاكم العلمانية أيضا وأصبح يستشهد بنصوصه أمام المحاكم العلمانية كالمحاكم الكنسية، وذلك لأسباب كثيرة منها:

- أن السلطات القضائية العلمانية كانت قد اعتمدت مبادئه فى قوانين معينة قدرتها الكنيسة تحت حمايتها الخاصة لاتصالها بالدين، كالوصية وتحريم القرض بفائدة.

- أنه عندما اختفت دعوى الإقطاع القديمة المعمول بها فى محاكم القضاء العلمانى، قدم له القانون الكنسى عناصر وقواعد دعواه هو، لتحل محلها، وأخذ بها القضاء العلمانى فى محاكمه.

- عندما قويت الحكومة المدنية واسترد قضاؤها العلمانى من القضاء الكنسى طائفة من اختصاصه ببعض الدعاوى التى كان يستأثر بها، نقلت هذه الدعاوى مع القانون الذى يحكمها أمام المحاكم العلمانية، أى تغيرت السلطة القضائية، ولكن ظل القانون المطبق كما هو "القانون الكنسى"، وأصبحت المحاكم العلمانية مختصة بتطبيق القانون الكنسى على هذه الدعاوى، وقد أدى ذلك إلى زيادة اتساع نطاق تطبيقه وتثبيت قواعده، كما أدى كمال هذا القانون وسعة اختصاصه إلى تقرير دراسته فى الجامعات إلى جانب القانون الرومانى، فأنشئت مدارس خاصة به فى نهاية القرن الثانى عشر وصارت دراسته فى خط متواز مع دراسة القانون الرومانى،

ولابد للفقهاء والطالب أن يكونا على علم بكليهما معا كي يحصلوا على درجتهم العلمية، وهو ما استلزم ضرورة تجميع نصوص هذا القانون في مجموعات تشمل هذه النصوص التي ستكون محل الدراسة، فقامت محاولات لتجميعه منذ زمن مبكر، في مجموعات تضم نصوصه لا سيما أكثرها أهمية، مدعمة بالوثائق حيناً ومفسرة ومعلّقا عليها أحيانا.

فانتشرت عادة جمع المجموعات من القرن العاشر وحتى الثاني عشر، وبلغ عدد هذه المجموعات ما لا يقل عن أربعين مجموعة كتبت بين منتصف القرن التاسع والثاني عشر وقد قامت المحاولة الأولى في هذا المجال عام ٩٠٦م، على يد ريجينون Reginon رئيس دير Prum، وحملت اسم: "Les libri de synodalibus Causis"، ومعظم نصوصها تتعلق بالإجراءات الجنائية والتأديبية. ثم وجدت مجموعة أخرى كتبت بين عامي ١٠١٢، ١٠٢٢، على يد "برشارد" Burchard وحملت اسم "Decretum". وقد تمت بغرض تقديم مرشد في الإدارة، وكموجز للدراسة لطلاب اللاهوت، ولذا كانت عبارة عن الخلاصة الرئيسية لقواعد القانون الكنسي المعمول به آنذاك وحقت نجاحا في كل من فرنسا وألمانيا.

- في نهاية القرن الحادي عشر أو بداية الثاني عشر ١٠٩٥م، ظهرت أعمال أخرى أكثر تطورا من المجموعة السابقة، ارتبطت باسم Yves de Chartres الذي ساهم بنصيب كبير في بناء نظام القانون الكنسي، وحملت اسم Panormia Sive liber Decretorum وكانت ملخصا كاملا للقانون الكنسي. كما نسبت له مجموعة أخرى باسم Decretum، كانت أكثر شمولاً وأكثر غنى بالوثائق والمستندات، وحقت نجاحا كبيرا.

- في منتصف القرن الثاني عشر، ظهرت مجموعة كنسية جديدة ارتبطت باسم الراهب Gratien، قدمت أساسا حقيقيا لعلم القانون الكنسي، وكونت الجزء الأول من مدونة القانون الكنسي Corpus Juris Canonici وحملت اسم Concordia discordantium Canonum وقد حلت محل كل المجموعات السابقة وظلت أساس القانون الكنسي حتى القرن العشرين، كما حوت عددا كبيرا من النصوص مع مجموعة وثائق، مضافا إليها تعليقاته

الشخصية، واستخدمت في دراسة القانون الكنسى فى الجامعات الجديدة الناشئة آنذاك.

- ومع زيادة القوانين التى كانت تصدرها المجامع الدينية والبابوات فى القرن الثالث عشر وسقوط عدة مراسيم من مجموعة جراسيان Gratien، لم يتم بنسخها، قامت الحاجة إلى ضرورة عمل مجموعة أخرى جديدة، فوجدت مجموعة جديدة لبرنارد دى بافى Bernard de Pavie حوت خمسة كتب قدمت الشكل النهائى للتقنين الكنسى.

- ثم قرر البابا "جريجورى التاسع" وهو فقيه فى القانون الكنسى: معالجة كثرة التجميعات التى تلت تجميعات جراسيان، فأمر بكتابة رسمية لمجموعة النصوص الكنسية التى لا توجد فى مؤلف جراسيان، وكلف بهذا العمل الراهب Raymond de pèna forte، وتضمنت خمسة كتب أيضا، وأنجزت فى عام ١٢٣٤، وحملت اسم "Décretales extra Decretum Gratiani Vagantes" واستعملت العلامة X لتعيينها وأرسلت لتدريسها بالجامعات.

ثم أصدر البابا Boniface VIII (١٢٩٤ - ١٣٠٣) مجموعة جديدة مكمله ١٢٩٨ حملت اسم Liber Sextus، وأرسلت للجامعات أيضا فى بولون Bologne، وسالمونك.

- وفى عام ١٤١٤ أرسل البابا Clement V، لجامعات باريس وأورليون Orleans تجميعا جديدا مكمل حمل اسم Clementiance وقام البابا Jean XXII بتجميع جديد يتضمن مراسيمه الخاصة، وفى نهاية القرن الخامس عشر، وجد تجميع رسمى للمراسيم فى الفترة من ١٢٢٤ - ١٤٨٤، باسم extravagantes فى مجموعتين، سميت الأولى: Extravagantes de Jean XXII وسميت الأخرى Les extravagantes Communes.

- المجموعة القانونية الكنسية: وهى تقنين رسمى للقانون الكنسى، وضعت تقليدا لتجميعات جستنيان وضمت التجميعات الآتية:

- مرسوم جراسيان (١١٤٠) Le décret de Gratien

- مراسيم جريجوار التاسع (١٢٣٤) IX Les décrétales de Grégoire

- كتاب Sextus (١٢٩٨) Le livre sextus

- Les Clémentines 1314

Les extravagantes de Jean XXII (1324) et les extravagantes

Communes في القرن الخامس عشر .

ثم أوجب البابا تكملة هذا التقنين بقوانين مجموعات القرنين الخامس عشر والسادس عشر والمراسيم الجديدة للبابوات، فشكل الجزء الأكبر من نصوص القانون الكنسي في القرون الوسطى التي توافق حاجات الكنيسة في القرن العشرين، وقد ظل ساري المفعول حتى ١٩١٧م، ويحمل عنوان المدونة القانونية الكنسية Codex Juris Canonici، وقد استعمل هذا التقنين في فرنسا، وفي البلاد الكاثوليكية الأخرى، سواء بوضعه موضع الدراسة في جامعاتها، أو بالعمل به أمام المحاكم، وهو ما يؤكد انتشار هذا القانون وثباته وقوته في ذلك الوقت لما تمتعت به الكنيسة من سلطة دينية واجتماعية وسياسية، ولما تميز هو به من دقة وتنظيم، حتى قيل: إن القانون الكنسي كان من أعظم الأعمال التي تمخض عنها العقل البشري في العصور الوسطى^(١).

(1) John Gilissen, Op. Cit., P. 107 – 113.

A. Esmein, Cours élémentaire d'Histoire du droit Français. Op. Cit., P. 789 – 798.

د. سليمان مرقس: دروس في فلسفة القانون، المرجع السابق، ص ٧٤. د. علي الغمراوي: مدخل إلى دراسة التاريخ الأوربي الوسيط، المرجع السابق، هامش ص ٢٤٨ وما بعدها. قصة الحضارة، المرجع السابق، ج ٥ من مجلد ٤، ص ٤٥ وما بعدها. د. عادل بسيوني: العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الغربية، ص ٢٢٠ - ٢٢٢.

المطلب الثالث

الصراع ضد سلطة الكنيسة وانحسار القانون الكنسى

قام صراع السلطة العلمانية ضد سلطة الكنيسة، وسعى هذا الصراع فى اتجاهات ثلاثة هى:

مقاومة القضاء الكنسى،

تقليل الاختصاص الكنسى،

تبعية القضاء الكنسى للقضاء الملكى^(١).

فقد بدأت مقاومة القضاء الكنسى فى القرن الرابع عشر وبلغت أقصاها فى القرنين الخامس والسادس عشر، وارتبطت هذه المقاومة بانتشار الغالليكانية Gallicanisme - حركة دعت إلى الاستقلال الإدارى للكنيسة عن الدولة - تقريبا زمن الصراع بين الملك Philippe le bel والبابا Boniface VIII (١٢٩٤ - ١٣٠٣م)، منذ عام ١٢٩٦م، وذلك عندما بدأت السلطة الملكية تناوش الكنيسة باتخاذها عدة مواقف، أثارت حفيظة الكنيسة، ومن هذه المواقف: أراد الملك تحصييل ضرائب على الكنيسة دون إذن البابا، لكن هذا الأخير عارضه بشدة ومنعه تحت التهديد بالحرمان من الغفران للأمرء المخالفين لقانون الكنائس، ثم هدد الصراع على أثر إجازة البابا تحصييل الرسوم على الكنائس فى حالة الضرورة دون إذنه، غير أنه قد عاد مرة أخرى، إذ أن البابا كان قد فوض إجراءات التفتيش الخاصة بمكافحة الهرطقة للراهب الدومينيكانى، ولكن الملك قام بوضعها تحت رقابة الأساقفة كما أدخل وكلاءه - المحققين الملكيين - فى أعمال هذه المحاكم، وقرر أن الدعاوى التى قضت فيها محاكم التفتيش يمكن أن تستأنف أمام البرلمان الملكى.

وقد دعم الفقهاء القانونيون مسلك الملك فى التدخل فى إجراءات التفتيش بأن الهرطقة تخل بالنظام العام الذى يقوم الملك على حراسته، ومن

(1) Jean François lemarignier, Histoire, Op. Cit., P. 526.

ثم يختص وحده بمقاومتها . كذلك اعتقل الملك أحد الأساقفة المتمتعين بحماية البابا، فألغى البابا امتيازات الملك في فرنسا، وعدد المآخذ التي يستطيع توجيهها له، واستدعى الأساقفة لعقد مجمع، فتدخل الملك ومنعهم من الاستجابة لدعوته، فهدده البابا بخلعه، فقام الملك بجمع نواب الأمة لمناقشة المشكلة، فأيدت الأمة الملك، وأكد المشرعون أن له كامل السلطات دون رقابة، وأن موقف البابا منه يشكل جريمة، هي جريمة "العييب في الذات الملكية" *Lèse - Majesté*، وطالب المشرعون بدخول الكنيسة ضمن المملكة، وبالتالي تخضع لها، لأن الملك لم يتسلم سلطته من الكنيسة، ومن ثم له السلطة العامة، ولا يتقيد في تصرفاته، ويستطيع بإرادته وحده أن يمنح الكنيسة امتيازات أو يحرمها منها .

وقد أكدت هذه المناسبة تفوق السلطة الزمنية^(١) . ثم هذا الصراع بين السلطتين على أثر سحب الأحكام التي صدرت ضد الملك، وحصول البابا على مجموعة امتيازات في مواجهته^(٢) .

غير أن الكنيسة قد تعرضت لهجوم جديد عام ١٣٢٣م من جانب الملك الذي استدعى الأساقفة والنبلاء، لتنظيم جمعية خاصة بالقضاة العلماني والكنسي ولم يكن ذلك الإجراء سوى حملة مدبرة من جانب الملك والبرلمان لمهاجمة قضاء الأساقفة، بعد أن عرضت لمناقشته، وانتهت الجمعية إلى توجيه اتهامات قاسية ضد الكنيسة والتأييد السياسي لمقاومة قضائها وتقييده .

وعلى أثر هذا الاجتماع السابق، بدأ التقييد التدريجي للسلطات القضائية للكنيسة بقيادة البرلمان، تطبيقاً لنظرية صيغت آنذاك، هي نظرية "حالات الامتيازات" والتي بمقتضاها يمنح الملك امتياز اختصاصه وحده بالحكم في مجموعة من الجرائم تمس النظام العام، الذي يعد وحده حارساً له استناداً للسيادة الملكية . ومن هذه الجرائم ما يدخل في المجال الجنائي، ومنها ما يعد ضمن المجال المدني .

(1) Jacques ellul, Histoire. Op. Cit., P. 281 – 282.

(2) Jacques ellul, Histoire. Op. Cit., P. 282.

فمن الجرائم التي اختص بها الملك: جريمة العيب في الذات الملكية
Lèse - Majesté وجريمة حمل السلاح، وحماية المملكة.

وشيناً فشيناً، اتسعت قائمة هذه الامتيازات، فشملت، تزوير خاتم
المملكة، وتزوير العملة، فيختص بها الملك ولو كان المذنب أحد رجال
الدين، وهذا يعنى أنه، إذا كان رجل الدين مرتكباً لإحدى هذه الجرائم، فإنه
يحاكم بواسطة القضاة الملكيين، رغم أنه كان باعتبار امتياز كرجل دين لا
يخضع لمعاقبة السلطة العلمانية.

ومن الجرائم المدنية: دعاوى الحيازة، وذلك بالنسبة للدعاوى
الخاصة بالريع الكنسى، فالأصل أنها تخضع للقضاء الكنسى، ولكن فى
دعاوى الملكية والحيازة، يختص القضاء الملكيون بنظرها باسم النظام العام
أيضاً^(١).

وتتابع تقيد الاختصاص الكنسى فى اتجاهين:

أحدهما: بالحد من امتيازات رجال الدين القضائية، وظهر ذلك فى
عدة حالات منها: خضوع رجل الدين للقضاء الملكى إذا ارتكب إحدى
جرائم حالات الامتيازات الخاصة بالملك.

فقد رجل الدين صفته إذا اعتبر عائداً فى جريمة قتل أى "فى حالة
العود".

ثانيهما: بالحد من اختصاص القضاء الكنسى الشخصى
والموضوعى.

فبالنسبة للاختصاص الشخصى: فقد اختصاصه بالنسبة لفئة
البؤساء "الأرامل - الأيتام - الفقراء" وفى بعض الجرائم بالنسبة لرجال
الدين.

(١) Jean - François, Histoire, Op. Cit., P. 528.
Jacques ellul, Histoire, Op. Cit., P. 282 , 285.

بالنسبة للاختصاص الموضوعي: انتزع القضاء العلماني من القضاء الكنسي اختصاصه ببعض الجرائم، منها:

فى المجال الجنائى: جرائم حالات الامتيازات السابق الإشارة إليها . جريمة الهرطقة باعتبارها تمس النظام العام . جريمة انتهاك الحرمات . فصارت من اختصاص القضاء الملكى .

فى المجال المدنى: تقدم القضاء الملكى تجاه تقييد اختصاص القضاء الكنسى فانتزع منه فى هذا المجال، عدة دعاوى منها:

بالنسبة للزواج: اختص القضاء العلماني بالدعاوى الفرعية الملحقة به، كالعلاقات المالية بين الزوجين، وفصل أموال الزوجين، وأحيانا الانفصال الجسماني .

بالنسبة للوصايا: أدخلت عليها شروط أخضعتها للقضاء العلماني، فصار وحده المختص بكل مسائل الوصية .

بالنسبة للدعاوى العينية: كدعاوى الملكية والحيازة والريع والرهن، اختص بها القضاء العلماني .

بالنسبة للعقود: اختص بها القضاء العلماني أيضا متى وثقت بواسطة القاضى الملكى .

- محكمة التفتيش: هى الوحيدة التى احتفظت بقوتها رغم مقاومة السلطة المدنية لإجراءات التفتيش أول الأمر، ثم لم تلبث أن اتسع اختصاصها فقاومت إلى جانب الهرطقة جرائم أخرى كالشعوذة^(١) .

ويلاحظ مما سبق، أنه قد وجد تراجع سريع فى كل مجالات القضاء الكنسى، لصالح القضاء العلماني، الذى وفق فى مقاومته ضد القضاء الكنسى، بل سعى إلى رأسه له، ووضع فى موضع التبعية، واستعمل لذلك وسيلة مؤثرة، هى الاستئناف للتعسف، أى استئناف الأحكام

(1) Jean – François, Op. Cit., Fascicule III, P. 526 – 529.

Jacques ellul, Op. Cit., P. 285 – 286.

Gabriel lepointe, Op. Cit., P. 333.

القضائية الكنسية أمام القضاء الملكى، فمنذ منتصف القرن الخامس عشر أجاز إلغاء الحكم الكنسى المتعسف باستئنافه أمام قضاء الملكى أو مجلس الملك، فيتدخل القاضى الملكى ويلغى حكما أصدره القاضى الأسقفى .

ومن أسئلة ذلك: فى ١٤٤٨م، اعترض مرشحان الكرسى الأسقفى الخالى فى Orléans كان أحدهما منتخبا قانونا، والآخر معيناً من البابا، لكن البرلمان قام باختيار الأسقف المنتخب، ومنع البابا من التعيين فى الوظائف وأعاد الانتخابات . أى وجد الاستئناف كوسيلة طعن ثابتة تحيل إلى مجلس الملك أو البرلمان حكما تعسفيا للسلطة الكنسية لإلغائه، بل ذهب البرلمان لإجازه الطعن ليس فقط فى أحكام القضاء الكنسى، ولكن أيضا فى قرارات إدارية للسلطة الكنسية، وكذلك قرارات أسقفية، وإجراءات فردية معينة تتعلق بالأسرار المقدسة كالحرمان الذى كان غالبا عملا تعسفيا .

وكان الاستئناف وسيلة قانونية فى يد الغاليكانيين لتحقيق هدفهم، فارتبط بالغاليكانية التى امتدت لما بعد ثورة ١٧٨٩م^(١) .

وما لبثت أن اكتملت للسلطة العلمانية قوتها، وبدأت عملية التحرر من السلطة الدينية، فاستعادت مجدها المسلوب من السلطة الدينية، واختصت وحدها بالسلطة الزمنية، على حين اقتصرت الكنيسة على السلطة الدينية، وأصبحت كل الدعاوى من اختصاص القضاء المدنى الذى حل محل القضاء الكنسى منذ ذلك الحين .

ومما ساعد السلطة العلمانية فى صراعها هذا عدة عوامل منها:

أن القضاء العلمانى كان ذا تقنية عالية بالنسبة للقضاء الكنسى، يسرت له الانتصار عليه وأهله لخلافته^(٢) .

كذلك، لم يكن القانون الكنسى قانونا وحيدا عاما على كل فئات المجتمع آنذاك، بل كانت توجد أنظمة قانونية مختلفة وأعراف متباينة .

(1) Jean François, Op. Cit., P. 529 - 530

Jacques ellul, Op. Cit., P. 286.

(2) Jean François lemarignier, Histoire des institutions Publiques et des Faits Sociaux, Fascicule III, 1970, P. 517.

لفئات المجتمع وطوائفه، فوجد نظام قانوني كامل، خاص بالنبلاء، وآخر للبرجوازيين، وثالث لرجال الدين، أى ارتبط التنوع بالمركز الاجتماعي للشخص، ولم يكن هناك قانون عام يلزم الجميع، وكانت هذه القوانين فى صراع فيما بينها على حكم بعض العلاقات القانونية، كصراع قانون البرجوازيين وقانون النبلاء، على مشاكل حيازة الأرض على سبيل المثال، وقانون النبلاء وقانون الكنيسة، على مشاكل الزواج وما يتعلق بالرقيق على سبيل المثال، وقانون البرجوازيين وقانون الكنيسة على مشاكل القرض بفائدة على سبيل المثال أيضا.

فبينما كان قانون الكنيسة يعبر عن المبادئ الروحية والأخلاقية، وقدم قواعد تبدو فيها الإنسانية مهيمنة، كانت القوانين الأخرى تتبع من المبادئ الوثنية وتقدم قواعد تبدو فيها المصالح المادية هي المسيطرة^(١). أى لم ينفرد القانون الكنسى بالساحة القضائية رغم تربيته على عرشها، فنازعته قوانين أخرى فى حكم بعض المسائل كما ذكرنا.

المبحث الثانى

أثر القانون الكنسى فى بعض القوانين المعاصرة

تمهيد :

انبرت السلطة العلمانية إثر الثورة على السلطة الدينية لوضع تقنيات نابليون، غير أن الفطرة السليمة تهدى إلى استبقاء الجيد دائما أيا كان مصدره، والعقيدة تلزم معتققيها بقواعد تراها لصيقة الصلة بها، وأمرة بالنسبة لها كدين تميز أتباعه من غيرهم من أتباع الأديان الأخرى.

وهو ما تحقق هنا فعلا بالنسبة للمسيحية رغم انحسار دور الكنيسة وقانونها الكنسى، إلا أن أثره ظل بالنسبة لبعض النظم القانونية، إذ نفذت إلى هذه التقنيات بعض أحكام القانون الكنسى التى كانت قد استقرت

(1) Jacques ellul, Op. Cit., P. 130.

وطبقت زمنا طويلا. ومن خلالها إلى التقنينات الفرنسية الحالية، لا سيما ما تعلق منها بنظام الأسرة الشديد الصلة بالدين.

ومن ثم يمكن القول إن القانون الكنسى يعتبر من المصادر التاريخية للقانون الفرنسى الحديث، كما يعد قانونا مشتركا فى كل الشعوب المسيحية بما فيها شعوب أوربا المتحضرة، إذ لعب دور القانون الدولى بالنسبة لها فيما يتعلق ببعض النظم القانونية، كما يعد مصدرا مباشرا للقواعد القانونية المتصلة ببعض مسائل الأحوال الشخصية، وذلك بالنسبة للمسيحيين متحدى الملة والطائفة القاطنين دولة إسلامية، كما هو الحال فى مصر.

والجدير بالذكر قبل أن نذكر أثر هذا القانون، أنه نظرا لانقسام المسيحيين إلى مذاهب عديدة، وطوائف شتى، وتفرقهم فى البلاد المختلفة التى تدين بأديان مختلفة، وتمثيلهم أحيانا فئات قليلة من سكان هذه البلاد، واشتراط هذه الأخيرة لتطبيق نصوص شريعتهم أن تكون أحكامها فى نطاق النظام العام لهذه الدول "كمصر" نظرا لكل هذه الأمور بالإضافة إلى تحرير الكثير من الدول الغربية من قيود الدين وانغماسها الشديد فى التيار العلمانى، "كفرنسا"، أدى كل ذلك، إلى اختلاف مدى تأثير هذا القانون على الطوائف المسيحية، بل ومخالفة هذه الأخيرة لأحكامه، سواء بتجاهل بعض أحكامه أو بتقرير أحكام لنفسها فى إطار النظام العام للدول التى تقطنها ولم ينص عليها القانون الكنسى.

والمثالان الواضحان لذلك، هما، نظاما الطلاق والعدة، وهما نظامان يترتب ثانيهما على أولهما، ولم يعرفهما القانون الكنسى، فالطلاق، محرم فيه، ومن ثم لا مجال لتقرير العدة، ورغم ذلك، نجد المذهب الأرثوذكسى يجيز الطلاق ويعترف بالعدة. والمذهب البروتستانتى يجيز الطلاق أيضا وإن قيده.

والقانون الفرنسى، رغم انتماء فرنسا للمذهب الكاثولىكى، يجيز الطلاق ويلزم بالعدة لأسباب قانونية "منع اختلاط الأنساب".

ولكن، يلاحظ بصفة عامة، على قوانين الأحوال الشخصية للمذاهب المسيحية، أنها قد راعت في أحكامها، إما أن تكون هذه الأحكام أثرا مباشرا للقانون الكنسى، أو أنها قررت في إطار الروح العامة لدينهم ومراعاة لاعتباراتهم.

ولذا، سنتعرض في بيان هذه الآثار، إلى الأمرين معا، أى ما كان منها أثرا مباشرا للقانون الكنسى، أو ما قرر في إطار الروح العامة للدين ومراعاة لاعتباراتهم.

وذلك كما يلى:

أولا: بالنسبة للقوانين الدولية.

ثانيا: بالنسبة للقانون الفرنسى.

ثالثا: بالنسبة للقانون المصرى.

أولا: بالنسبة للقوانين الدولية :

تمثل أثر القانون الكنسى فى هذه القوانين، فى أن القوانين المقيدة للحرب، والمنظمة للسلام، والأنظمة الأولى لصالح السلام كانت صادرة عن الكنيسة^(١).

ثانيا : بالنسبة للقانون الفرنسى :

المعروف، أن فرنسا تنتمى للمذهب الكاثوليكي، أى مذهب القانون الكنسى، وقد تأرجح أثر القانون الكنسى فى القانون الفرنسى، واختلف فى درجته تبعا لدرجة تدين الشعب الفرنسى . فعلى سبيل المثال، بالنسبة للقرض بفائدة الذى حرّمته الكنيسة، حرم أيضا فى القانون الفرنسى بعض الوقت، ثم أبيع بعد ذلك . وكذلك بالنسبة للطلاق على ما سنرى عند الحديث عنه.

ونوضح هذا الأثر فيما يلى:

(1) Gabriel Lepointe. Op. Cit., P. 47.

١ - فى نظم القانون العام :

تأثرت نظم القانون العام فى فرنسا والقوانين التى أخذت عنه بالمسيحية، فيمكن القول إن نظرية القانون العام وضعت بناء على تدخل الكنيسة فى السلطة الزمنية، والصراعات الناتجة من العلاقة بين السلطتين، كما كانت الكنيسة صاحبة فكرة التفويض الإلهى، والتى لا زالت معمولاً بها فى بعض الدول الأوروبية حتى الآن . وأن سلطة الحكم ليست منفعة خاصة لمن يمارسها، وإنما هى سلطة تمارس لصالح الجميع .

فى مجال القانون الجنائى :

كانت الكنيسة صاحبة الفضل فى تأسيس مبدأين هامين فى القانون الجنائى هما: مبدأ المساواة أمام العقاب تحقيقاً للعدالة . ومبدأ، أن العقاب على الجريمة ليس انتقاماً من الجانى وإنما هو لإصلاحه، أى أن هدف العقاب هو الإصلاح والتقويم^(١).

٢ - فى نظم القانون الخاص :

أ - فى مجال الأسرة، وتشمل: نظام الزواج Le Mariage

الزواج فى القانون الفرنسى، هو عقد مدنى رسمى يتحد به الرجل والمرأة بقصد الحياة معاً، وتبادل المساعدة والتعاون تحت إدارة الرجل رئيس الأسرة .

فبعد الإطاحة بسلطة الكنيسة فى فرنسا تجرد الزواج من الطابع الدينى، وأخذ مكانه بين التشريعات الوضعية^(٢)، ولكن دون أن يتجرد من بعض الشروط والآثار التى وضعتها الكنيسة . ومن آثار القانون الكنسى فى نظام الزواج الفرنسى:

(1) Gabriel Lepointe, Op. Cit., P. 47 - 48.

(٢) كتاب، مرجع القضاء فى تشريعات الأحوال الشخصية للأجانب، المرجع السابق، ص ٦٢،

أولاً : فيما يتعلق بالشروط :

وضعت الكنيسة عدة شروط للزواج الصحيح، منها:

- السن: فالزواج طبقاً للقانون الكنسي، لا يجوز قبل بلوغ سن السادسة عشرة بالنسبة للولد، والرابعة عشرة بالنسبة للبنت، أى يشترط ألا يقل سن الزوجين عن ذلك وإلا تخلف شرط من شروط الزواج الصحيح، وتطبيقاً لذلك وضع القانون الفرنسى شرطاً خاصاً بالسن كأحد شروط الزواج الصحيح أيضاً، إذ تنص المادة ١٤٤ منه على أنه: "لا يجوز زواج الرجل قبل ثمانى عشرة سنة ولا زواج المرأة قبل بلوغها خمس عشرة سنة كاملة"، وهو وإن اختلف عن السن الذى وضعه القانون الكنسى، إلا أنه وضع حداً أدنى لسن الزوجين اعتبر أحد شروط الزواج، على غرار القانون الكنسى.

- رضا الزوجين: فلا يقوم الزواج إلا بتبادل الرضا بين الزوجين المقبلين على الزواج (مادة ١٠١٥/١ من التقنين الكاثوليكي)، كما اشترط هذا القانون أيضاً أن يكون الرضاء صحيحاً خالياً مما يشوبه من عيوب الغلط أو الغش^(١)، ويؤسس هذا الشرط على اعتبار الرضاء ركناً من أركان العقود بصفة عامة فى القانون الكنسى، كما أن الزواج فى شرع الكنيسة عقد أبدى لا ينفصم إلا بالموت، ومن ثم يجب أن يقبل طرفاه الارتباط به مدى الحياة، وتطبيقاً لذلك، نص القانون الفرنسى فى المادة ١٤٦ على أن: "لا زواج بدون رضاء"، أى أن موافقة الزوجين شرط جوهري ولو كانا قاصرين.

كما نصت المادة ١٨٠ والمعدلة بقانون ١١ يوليو ١٩٧٥، على أن: "إذا انعقد الزواج بغير موافقة الزوجين أو أحدهما موافقة حرة، فلا يجوز أن يطعن فيه إلا الزوجان أو أحدهما ممن تم العقد دون موافقته الحرة، إذا وقع خطأ فى الشخص أو فى صفات أساسية فيه، يستطيع الزوج الآخر أن

(١) د. شفيق شحاته: أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين من المصريين، ج ٢، فى انعقاد

الزواج (١) ركن الرضى، ١٩٥٨، ص ١٥ وما بعدها.

يطلب بطلان الزواج". أى يشترط أن يكون الرضاء صحيحاً خالياً من عيوب الرضاء الصحيح المعروفة.

- عدم الجمع بين زوجتين فى عصمة واحدة Polygamie.

أى لا يجوز أن يعقد زواجا إلا من كان متحلاً من كل رباط زوجى، وهو الأعتب والأرمل والمطلق. ويقوم هذا المانع على مبدأ منع تعدد الزوجات فى القانون الكنسى، لقول السيد المسيح "من البدء خلقهما الله رجلاً وامراً... فهما ليس بعد اثنين بل جسد واحد"، وحسب ما ارتآه آباء الكنيسة الأول، فإن ذلك لا يتحقق إلا إذا كان للرجل زوجة واحدة.

وتطبيقاً لذلك، نصت المادة ١٤٧ من القانون المدنى الفرنسى على أن: "لا يجوز للشخص أن يعقد زواجا ثانياً قبل انحلال الزواج الأول". وهى قاعدة مطلقة، ومن النظام العام، فيجوز التمسك ببطلان الزواج الثانى طبقاً لها من الزوج نفسه الذى عقد الزواج الثانى قبل انحلال الأول، ومن الأولاد المخلفين من الزواج الأول، كذلك للنياية العمومية حق المعارضة فى إشهار عقد الزواج الثانى قبل انحلال الأول، كما نصت المادة ١٨٨ من هذا القانون على أن "للزوج الذى وقع عليه الضرر من جراء إقدام زوجه على عقد زواج ثان أن يطلب بطلان هذا الزواج، وذلك فى حياة الزوج الذى كان مرتبطاً معه بالزوجية من قبل"، وله هذا الحق فى جميع الحالات ولو كان الزوجان منفصلين.

- القرابة: والمقصود بها قرابة النسب أو المصاهرة، فقد حرم القانون الكنسى الزواج بين درجات معينة من القرابة سواء فى عمود النسب، أو قرابة الحواشى، لصلة الدم، واعتبر زواج أفراد هذه الدرجات زناً بالمحارم، أو فى عمود المصاهرة، لصلة الصهر، باعتبار أن الزواج فى المسيحية سر مقدس يجعل من الزوجين جسداً واحداً فيصير أهل كل من الزوجين بالنسبة للآخر فى مرتبة أهله هو، وتطبيقاً لذلك نصت المادة ١٦١ من القانون المدنى الفرنسى على أن: "لا يحل الزواج فى عمود النسب بين

جميع الأصول والفروع عاوا أو انحدارا سواء أكانوا شرعيين أم طبيعيين كما أنه لا يحل في عمود المصاهرة".

فلا تسرى موانع الزواج الناشئة من القرابة أو المصاهرة على القرابة أو المصاهرة الشرعية فقط، ولكنها تسرى أيضا على القرابة والمصاهرة الطبيعية، بل إنها تمتد إلى أبعد من ذلك فتحول دون الزواج بين الأقارب والأصهار الذين نشأت صلاتهم من الخيانة الزوجية ومن زنا المحارم.

كما يمتنع الزواج بين الإخوة والأخوات الشرعيين والطبيين، وهو ما نصت عليه المادة ١٦٢ من قانون أول يوليو ١٩١٤ والمعدلة بقانون ١١ يوليو ١٩٧٥ على أن: "لا يحل الزواج في قرابة الحواشي بين الإخوة والأخوات شرعيين كانوا أم طبيعيين". وقد ألغى المشرع بقانون ١١ يوليو ١٩٧٥، ما كان منصوفا عليه، وهو: "وكذلك لا يحل في عمود المصاهرة عند استواء الدرجة، ولو كان الزواج الذي أنتج المصاهرة قد انحل بالطلاق". وبناء عليه أحل الزواج في عمود المصاهرة بين قرابة الحواشي في القانون الفرنسي الحالي. كذلك نصت المادة ١٦٣ من قانون ٣ يناير ١٩٧٢، على أن: "لا يحل الزواج أيضا بين العم وبنت أخيه، والعمة وابن أخيها، والخال وبنت أخته، والخالة وابن أختها، سواء كانت القرابة شرعية أو طبيعية".

فإذا تخلف شرط من هذه الشروط في عقد زواج، لا يعد صحيحا طبقا للقانونين الكنسي والفرنسي.

- الزواج الظني Mariage Putatif : رغم أن القواعد العامة تقضى بأنه إذا عقد زواج يتوفر فيه سبب من أسباب البطلان، (وهي على سبيل المثال في القانون الفرنسي، انعقاد الزواج دون بلوغ السن القانونية أو انعدام الرضا به، أو وجود زواج سابق قائم، أو الزواج بين المحارم) "مادة ١٨٤ قانون ١٩ فبراير ١٩٣٣م"، فإنه يحكم ببطلانه، ويعتبر كأن لم يكن بالنسبة لطرفيه وكل ذي مصلحة، إلا أن المادة ٢٠١ من القانون المدني

الفرنسي، نصت على أن: "بالرغم من الحكم بالبطلان، فإن الزواج ينتج مع ذلك آثاره بالنسبة للزوجين متى كان قد عقد بحسن نية، فإذا لم يتوفر حسن النية إلا من جانب أحد الزوجين فقط، فإن الزواج لا ينتج آثاره إلا لصالح هذا الزوج فقط".

كما نصت المادة ٢٠٢ على أن: "ينتج الزواج آثاره بالنسبة للأولاد ولو لم يتوفر حسن النية في جانب أى من الزوجين"، وذلك إعمالاً لما ارتأه فقه القانون الكنسي، من أنه نظراً لأن الحكم ببطلان رابطة زوجية تترتب عليه آثار بالغة الخطورة، ونظراً لتوسع القانون الكنسي فيما يسمى بموانع الزواج التي يترتب على وجودها هذا البطلان، فقد وضع ما عرف "بنظرية الزواج الظني"، والتي بمقتضاها تترتب آثار الزواج الصحيح على زواج باطل لمصلحة طرفي هذا الزواج، أو أحدهما متى توفر حسن النية في عقد الزواج من جانبهما أو جانب أحدهما، "أى كان يجهل عند إبرام العقد وجود سبب يؤدي إلى بطلانه يستوى أن يكون هذا الجهل لغلط في الواقع أو في القانون". وحسن النية مفترض دائماً حتى يثبت العكس.

كما تترتب آثار الزواج الصحيح كذلك بالنسبة للأولاد الناتجين عن هذا الزواج متى كان والداهما حسنى النية، فإن لم يتوفر حسن النية إلا في جانب أحدهما، فإن هذه الآثار لا تترتب إلا لمصلحة هذا الزوج وأولاده من هذا الزواج، وتتصرف هذه الآثار إلى ما يتعلق بمشروعية المعاشرة، فلا تعد زناً بالنسبة لحسن النية، ومشروعية الأولاد، وثبوت حق الإرث بين الأطراف حسنى النية.

وتترتب هذه الآثار في الفترة ما بين إبرام الزواج الباطل وصدور الحكم بالبطلان، بحيث يأخذ الحكم بالبطلان شكل فصم علاقة زوجية بالتطليق^(١).

(١) د. محمد شكرى سرور: نظام الزواج في الشرائع اليهودية والمسيحية، دار الفكر العربى،

١٩٧٩، ص ٢٤٨ وما بعدها. د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة عند المسيحيين =

وقد أخذ القانون الفرنسي بهذه النظرية التي قررها الفقه الكنسى فى المادة ٢٠١ سابقة الذكر، غير أنه قد خرج على الأساس الذى من أجله وجدت هذه النظرية وهو حسن النية، وذلك فى المادة ٢٠٢، حينما استتبعده على الإطلاق، كشرط لترتب آثار الزواج الصحيح بالنسبة للأولاد، فتترتب على الزواج الباطل آثار الزواج الصحيح بالنسبة للأولاد ولو لم يكن أى من الأبوين حسن النية.

ثانيا : فيما يتعلق بالآثار :

تأسيسا على فكرة الاتحاد الكلى للرجل والمرأة فى الزواج الكنسى، وما توجبه من التعاون والمشاركة المتبادلة بين الزوجين، نظمت الكنيسة آثار الزواج بين الزوجين على هذا الأساس، فترتب هذه الآثار فيما توجبه من الأمانة الزوجية والاشتراك فى السكنى، والتعاون المتبادل بينهما، وضرورة اتخاذ القرارات بالمشاورة بينهما، لأن الزوجة تتساوى مع الزوج، وإن كان هو الذى له قيادة البيت ويقع عليه عبء الأسرة بصفة أصلية، وعند غياب الزوج أو عدم أهليته تستطيع الزوجة أن تتولى قيادة البيت^(١).

وقد رتب القانون الفرنسى هذه الآثار على الزواج أيضا، وذلك فيما نصت عليه المواد الآتية:

مادة ٢٠٣ من القانون المدنى الفرنسى: "يلتزم الزوجان معا بمجرد عقد الزواج بإطعام أولادهما والقيام بشئونهم وتربيتهن".

= المصريين ومدى تطبيقها بالمحاكم، الطبعة الخامسة، د.ت.، ص ١٩٧ وما بعدها. د. أحمد سلامة: الأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين والأجانب، الكتاب الثانى، الطبعة الأولى، ١٩٦٢، ص ٢٥١ وما بعدها. د. جميل الشرقاوى: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، الكتاب الأول، الزواج، المرجع السابق، ص ١٤٣ وما بعدها. د. توفيق حسن فرج: أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ٢٥٥ وما بعدها. د. حسين نجيدة: أحكام الأسرة فى شرائع المصريين غير المسلمين، المرجع السابق، ص ١٣٧.

مادة ٢١٢ من قانون ٢٢ سبتمبر ١٩٤٢: "يلتزم كل من الزوجين قبل الآخر بواجب الأمانة والمعاونة والمساعدة".

أما عن قيادة الزوج للأسرة، فقد كانت المادة ٢١٣ من القانون المدنى المستبدلة بقانون ٢٢ سبتمبر ١٩٤٢، تنص على أن الزوج رئيس الأسرة، وهو يباشر هذه المهمة فى الصالح المشترك للبيت والأولاد، وتشاطره الزوجة ضمان إدارة الأسرة أدبيا وماليا، وتحل محله فى مهمته كرئيس للأسرة إذا كان فى حالة لا يستطيع معها التعبير عن إرادته لأى سبب.

كما كانت مادتا ٢١٤، ٢١٥، تنصان على أن "الأعباء تقع بصفة أصلية على عاتق الزوج وأن له حق اختيار محل إقامة الأسرة، وعلى الزوجة أن تساكفه فيه".

أما فى قانون ٤ يونيه ١٩٧٠، عدلت المواد السابقة بحيث جعلت إدارة الأسرة مسئولية الزوجين معا مناصفة بينهما، ويكون اختيار محل إقامة الأسرة من حقهما معا، وهو ما نصت عليه مواد ٢١٣ من قانون ٤ يونيه ١٩٧٠ "ينهض الزوجان بالإدارة المعنوية والمادية للأسرة، كما يقومان بتأديب الأبناء وإعداد مستقبلهم".

ومادة ٢١٤ قانون ١٣ يوليه ١٩٦٥: "إذا لم تحدد الاتفاقات نصيب كل من الزوجين فى المساهمة فى تكاليف الزواج فتكون بنسبة مورد كل منهما".

مادة ٢١٥ قانون ٤ يونيه ١٩٧٠: "يلتزم الزوجان بالمعيشة المشتركة، ويكون منزل الأسرة فى المكان الذى يتفقان على اختياره بينهما".

نظام الطلاق والانفصال الجسمانى Le divorce et separation de Corps

الطلاق فى القانون الفرنسى، هو انحلال الزواج فى حياة الزوجين أثر حكم قضائى يصدر بناء على طلب أحدهما أو كليهما لسبب من الأسباب التى حددها القانون. أما الانفصال الجسمانى، فهو حالة الزوجين الذين أعفاهما حكم قضائى، من أن يعيشا معا، فيلغى واجب المعاشرة بين الزوجين وإن

كان لا يفصم عرى الزوجية^(١). واتباعا لموقف المسيحية من الطلاق، وهو تحريمه، لقول السيد المسيح "ما جمعه الله لا يفرقه إنسان" حرم القانون الكنسى الطلاق واستعاض عنه عند الضرورة بالانفصال الجسمانى.

والواقع، أن موقف القانون الفرنسى من الطلاق اختلف تبعا لدرجة تأثره بالقانون الكنسى، ولكن، أيا كانت درجة هذا التأثير، فهي لم تحل فى كل المراحل دون ضرورة أن يتقرر كل من الطلاق والانفصال الجسمانى بحكم قضائى، ولأسباب نص عليها القانون، وهو ما سيبدو الآن.

بالنسبة للطلاق Le divorce وقفت المسيحية من الطلاق موقف المعارضة والتحريم، فلما وضع التشريع الثورى إبان الثورة على السلطة الدينية، أباح الطلاق إباحة تكاد تكون مطلقة بقانون ٢٠ سبتمبر ١٧٩٢، فأجازه بالتراضى بين الزوجين، وأجازه بطلب أحدهما لأسباب حددها، كما أباحه لمجرد عدم توافق طباع الطرفين. وأبطل الفرقة بين الزوجين باعتبارها أثرا من آثار القانون الكنسى.

- فى التقنين المدنى ١٨٠٤، أجاز الطلاق استثناء فى حالات معينة بقيود معينة، وأحيطت دعاواه بإجراءات تتسم بالبطء والتعقيد وكثرة المصاريف، لصرف راغبه ما أمكن عن اللجوء إليه، وفرض قيودا على أهلية المطلقين كعدم أهلية المطلق أو المطلقة للزنا للزواج من شريكه فى الزنا، كما أعاد نظام الانفصال بين الزوجين كبديل للطلاق.

فى قانون ٨ مايو ١٨١٦، ألغى الطلاق، ثم أعيد مرة أخرى فى قانون ٢٧ يوليو ١٨٨٤.

قانون ١١ أبريل ١٨٨٦، عمل على تبسيط إجراءات الطلاق إلى حد ساوى بين دعوى الطلاق والدعوى العادية.

فى ٦ فبراير ١٨٩٣، صدر قانون معدل بنظام الفرقة بين الزوجين، منح الزوجة المفارقة أهليتها المدنية كاملة، مما يشجع الأزواج راغبى الطلاق على الاستعاضة عنه بنظام الفرقة.

(١) مرجع القضاء فى تشريعات الأحوال الشخصية للأجانب، المرجع السابق، ص ١٣٥.

قانون ٦ يونيو ١٩٠٨، جعل تحويل الفرقة بين الزوجين إلى طلاق إجراء شكلياً بسيطاً.

ثم صدر في ١٢ أبريل ١٩٤١، قانون حد من تفشى دعاوى الطلاق، وألزم المتخاصمين الانتظار لفترات من الزمن يمكنهما فيها التروى.

في ١٢ أبريل ١٩٤٥، صدر أمر أبقي جانباً من أحكام القانون السابق^(١).

وفيما يلي، نبين أثر القانون الكنسى فى نظام الطلاق فى القانون الفرنسى الحالى:

أسبابه :

على الرغم من أن الأمر الصادر فى ١٢ أبريل ١٩٤٥، كان قد حدد أسباباً معينة للطلاق لا يجوز طلبه لغيرها، هى: "زنا أى من الزوجين" بمادتى ٢٢٩، ٢٣٠ من الأمر السابق، أو "الحكم على أحد الزوجين بعقوبة بدنية شائنة"، "مادة ٢٣١ من نفس الأمر"، أو أى حالة أخرى يتجاوز فيها أحد الزوجين حدوده قبل الآخر، أو يستعمل العنف أو الإهانة، بحيث تكون هذه الأفعال انتهاكاً جسيماً أو متكرراً لواجبات والتزامات الزوج، مما يجعل بقاء الزوجية أمراً مستحيلاً، مادة ٢٣٢ من نفس الأمر السابق، إلا أن قانون ١١ يولييه ١٩٧٥، قد تساهل فى إيقاع الطلاق لدرجة إجازة وقوعه بالرضا المتبادل بين الزوجين، فتنص المادة ٢٢٩ من هذا القانون على أن: "يجوز الحكم بالطلاق فى الحالات الآتية: ١ - بالرضا المتبادل بين الزوجين. ٢ - أو لهجر الحياة المشتركة. ٣ - أو لوجود خطأ فى جانب أى من الزوجين".

(١) مرجع القضاء فى تشريعات الأحوال الشخصية للأجانب، المرجع السابق، ص ١٣٦ وما بعدها.

١ - الطلاق بالرضا المتبادل بين الزوجين :

أجاز المشرع الطلاق برضا الطرفين، دون أن يلزمهما حتى بإبداء أسبابه، وكل ما اشترطه في ذلك، أنه لا يجوز طلبه خلال الستة شهور الأولى للزواج، وهو ما نصت عليه المادة ٢٣٠ من القانون المدني الفرنسي: "عندما يطلب الزوجان معا الطلاق فلا يلزمان بذكر السبب، وإنما يجب فقط أن يبينا أمام القاضي نيتهما واتفاقهما عليه، وذلك بحضورهما أو عن طريق محام، ولا يجوز طلب الطلاق بالرضا المتبادل خلال الستة شهور الأولى للزواج".

كما اشترط أن يتكرر الطلب مرة أخرى بعد ثلاثة شهور من التفكير والتروى وهو ما نصت عليه المادة ٢٣١: "يفحص القاضي طلب الطلاق مع كل من الزوجين ثم يجمعهما ويستدعي المحامين، فإذا أصر الزوجان على طلب الطلاق يبين لهما أن طلبهما يجب أن يتكرر مرة أخرى بعد مدة ثلاثة شهور من التفكير والتروى".

كما أجاز للقاضي أن يرفض طلب الطلاق إذا تبين أن الطلاق لم يراع مصلحة الأولاد أو أحد الزوجين، وهو ما نصت عليه المادة ٢٣٢: "يحكم القاضي بالطلاق إذا كان على يقين من أن إرادة كل من الزوجين حقيقية، وأن كلا منهما قد أعطى موافقته بحرية تامة، ويستطيع القاضي أن يرفض الموافقة، ولا يحكم بالطلاق إذا تأكد أن الطلاق لم يراع مصالح الأبناء أو أحد الزوجين".

- كذلك أجاز هذا القانون لأحد الزوجين طلب الطلاق بناء على وقائع تثبت خطأ الزوج الآخر، تجعل الحياة المشتركة غير ممكنة، ولكن أعطى القاضي سلطة رفض الحكم بالطلاق في هذه الحالة إذا أنكر الزوج الآخر الوقائع المدعاة، وعلى ذلك، نصت المادتان ٢٣٣: "يستطيع أحد الزوجين أن يطلب الطلاق بتمسكه بمجموعة من الوقائع صدرت عن الزوج الآخر جعلت بقاء الحياة المشتركة مستحيلا". ومادة ٢٣٥: "إذا لم يعترف الزوج الآخر بالوقائع فإن القاضي لا يصدر الحكم بالطلاق".

٢ - الطلاق لهجر الحياة الزوجية :

أجاز القانون الفرنسى الحالى للزوج أن يطلب الطلاق إذا هجر زوجه حياتهما المشتركة واستمر هذا الهجر مدة ستة شهور، وهو ما نصت عليه المادة ٢٣٧: "يجوز للزوج أن يطلب الطلاق بسبب هجر زوجه الآخر للحياة الزوجية المشتركة إذا عاش الزوجان مدة ستة شهور منفصلين انفصالا ماديا".

كما أجاز له طلبه إذا ظلت القدرات العقلية للزوج فى حالة سيئة مدة ستة شهور أيضا بحيث يستحيل استمرار الحياة المشتركة بينهما، ولم يقيد القانون طلب الطلاق فى هذه الحالة إلا بسلطة القاضى فى رفض هذا الطلب من تلقاء نفسه إذا كان له نتائج خطيرة على مرض الزوج، وهو ما نصت عليه مادة ٢٣٨: "كما يستطيع أن يطلب الطلاق أيضا إذا ظلت القدرات العقلية للزوج فى حالة سيئة وخطيرة لمدة ستة شهور، بحيث لا يمكن أن تستمر الحياة المشتركة بينهما أكثر من ذلك، ويستطيع القاضى أن يرفض هذا الطلب من تلقاء نفسه إذا كان للطلاق نتائج شديدة الخطورة على مرض الزوج".

كما يستطيع القاضى أن يرفضه إذا أثبت الزوج الآخر أن الطلاق ستكون له نتائج مادية ومعنوية قاسية بالنسبة له أو للأبناء، وهو ما نصت عليه مادة ٢٤٠: "إذا أثبت الزوج الآخر أن الطلاق بالنسبة له أو للأبناء ستكون له نتائج مادية ومعنوية شديدة القسوة يرفض القاضى الطلب".

- كما ألزم القانون الزوج الذى يطلب الطلاق للهجر أن يتحمل كل التكاليف، وأن يوضح فى طلبه الوسائل التى سينفذ التزاماته تجاه زوجته وأبنائه عن طريقها، وهو ما نصت عليه مادة ٢٣٩: "الزوج الذى يطلب الطلاق لهجر الحياة الزوجية المشتركة يتحمل كافة التكاليف، ويجب أن يوضح فى طلبه الوسائل التى سينفذ عن طريقها التزاماته تجاه زوجته وأبنائه".

٣ الطلاق لوجود خطأ فى جانب أى من الزوجين :

كما أجاز القانون الفرنسى الطلاق كذلك لأسباب غير محددة تطبيقاً لهذه الحالة، وهو ما زاد فى أسباب طلب الطلاق، فلم يعين القانون هذه الأسباب، إنما اشترط فقط أن يكون الطلب مؤسسا على وقائع منسوبة لأحد الزوجين تشكل مخالفة خطيرة ومتكررة لواجبات الزواج بحيث تجعل من المستحيل استمرار الحياة بينهما، وبديهي أن يكون الزنا أول هذه الأسباب .

وقد نصت على ذلك المادة ٢٤٢: "يجوز للزوج طلب الطلاق بسبب وقائع منسوبة للزوج الآخر إذا كانت هذه الوقائع تشكل مخالفة خطيرة ومتكررة لواجبات والتزامات الزواج تجعل بقاء الحياة المشتركة مستحيلاً" .

كذلك يجوز لأحد الزوجين أن يطلب الطلاق إذا حكم على زوجه بإحدى العقوبات السالبة للحرية، وهو ما نصت عليه المادة ٢٤٣: "يجوز للزوج طلب الطلاق إذا حكم على الزوج الآخر بإحدى العقوبات السالبة للحرية" .

ومما سبق يبدو ضالة تأثير القانون الفرنسى بالقانون الكنسى فيما يتعلق بالطلاق، ويكاد يقتصر أثر القانون الكنسى هنا، على أن الطلاق لا بد أن يصدر به حكم قضائى، وتحديد القانون لبعض الأسباب التى تجيز طلبه وتقييده للأسباب الأخرى الغير محددة، على ما رأينا بالنسبة للطلاق برضا الطرفين .

الانفصال الجسمانى La Separation de Corps :

وهو انحلال الحياة المشتركة بين الزوجين مع بقاء الصلة القانونية والدينية قائمة بينهما . وقد لجأت الكنيسة إلى هذا الطريق كبديل لها عن الطلاق المحرم فى شريعتها والذى قد تحتمه الظروف .

وكمظهر لأثر القانون الكنسى فى القانون الفرنسى، فقد أجاز انفصال الزوجين بالمعنى السابق فى هذا القانون، وهو ما نصت عليه المادة

٢٩٩: "لا ينحل الزواج بالانفصال الجسماني، إنما يكون نهاية واجب المعاشرة الزوجية". فتظل الزوجة المنفصلة محتفظة باستعمال اسم زوجها، وإذا مات أحد الزوجين المنفصلين جسمانيا، يحتفظ الزوج الآخر بالحقوق التي يقررها القانون للزوج الباقي على قيد الحياة. ولكن تنفصل أموالهما، وينتهي واجب المشاركة (مواد ٣٠٠ - ٣٠٣).

أسبابه: نص القانون الفرنسي على أن الأسباب التي تجيز طلب الانفصال الجسماني هي نفس الأسباب والحالات التي تجيز طلب الطلاق *Les mêmes cas et mêmes conditions* وهو ما نصت عليه المادة ٢٩٦: "يجوز لأحد الزوجين أن يطلب الانفصال الجسماني في نفس الحالات ونفس الشروط التي يصدر فيها الطلاق".

انتهائه: ينتهي الانفصال الجسماني في القانون الكنسي، إما بعودة الزوجين لاستئناف الحياة الزوجية مرة أخرى، أو يستمر قائما بين الزوجين حتى وفاتهما أو وفاة أحدهما دون مفر لهما منه، غير أن القانون الفرنسي، وضع نهايتين لانفصال الزوجين الجسماني:

الأولى: هي النهاية الطبيعية التي نص عليها القانون الكنسي، وهي العودة لاستئناف الحياة بين الزوجين، وهو ما نصت عليه المادة ٣٠٥ من القانون المدني الفرنسي: "ينتهي الانفصال الجسماني بالاستئناف الاختياري للحياة الزوجية المشتركة".

والنهاية الثانية: هي تحول هذا الانفصال بقوة القانون إلى طلاق، إذا استمر مدة ثلاث سنوات، وهو ما لم يرد في القانون الكنسي، وقد نصت على ذلك المادة ٣٠٦: "إذا استمر الانفصال الجسماني مدة ثلاث سنوات يتحول بقوة القانون إلى حكم بالطلاق".

كما يجوز أن يتحول الانفصال الجسماني في كل حالاته إلى طلاق بطلب أي من الزوجين، وهو ما نصت عليه المادة ٣٠٧ من هذا القانون.

نظام منح البنوة الشرعية للأبناء الطبيعيين :

De la légitimation des enfants naturels

وهو نظام وجد فى القانون الرومانى تحت تأثير المسيحية على ما سبق أن رأينا، كمظهر لحمايتها للطفولة وبغضها للعلاقات غير الشرعية، وتشجيعا لأطراف هذه العلاقات على تصحيحها بالزواج الشرعى، وأخذ عنه القانون الفرنسى وقتنه فى مواده، فقرر حق كل الأبناء الطبيعيين فى التمتع بالإقرار ببنوتهم الشرعية متى كانت بنوتهم الطبيعية ثابتة، وهو ما نصت عليه المادة ٣٢٩ من قانون ٨ يناير ١٩٩٣: "لكل الأبناء الطبيعيين التمتع بالإقرار بالبنوة الشرعية للابن الطبيعى بشرط أن تكون بنوتهم أيضا ثابتة".

ويكون الإقرار بالبنوة للابن الطبيعى، إما بواسطة الزواج اللاحق للأبوين، أو بحكم قضائى (مادة ٣٣٠).

فإذا تزوج أبوا الابن الطبيعى منحت له البنوة الشرعية بقوة القانون. وهو ما نصت عليه المادة ٣٣١، المعدلة بقانون ٨ يناير ١٩٩٣: "يكون الأبناء المولودون خارج الزواج شرعيين بقوة القانون بالزواج اللاحق لأبويهم إذا كانت بنوتهم ثابتة سابقا".

وعلى أثر منح الابن الطبيعى البنوة الشرعية يتمتع بكافة الحقوق والالتزامات التى للابن الشرعى، وهو ما نصت عليه المادة ٣٣٢/١، المعدلة بقانون ٨ يناير ١٩٩٣: "يمنح الإقرار بالبنوة الشرعية للابن الطبيعى كل الحقوق والواجبات التى للابن الشرعى".

أما إذا لم تكن بنوة الابن الطبيعى ثابتة بالنسبة للأبوين أو بالنسبة لأحدهما إلا بعد زواجه، فإن الإقرار بالبنوة الشرعية لا يكون إلا بمقتضى حكم قضائى، مادة ٣٣١/١.

كذلك إذا كان الزواج مستحيلا بين الأبوين لأى سبب يمنع ذلك، فإن الإقرار بالبنوة يمنح أيضا للابن الطبيعى عن طريق السلطة القضائية،

بشرط أن يكون له والد يطلب حيازته، مادة ٣٣٣. ويحدث الإقرار بالبنوة بهذا الطريق أثره من تاريخ الحكم النهائي، مادة ٤/٣٣٣.

البنوة الطبيعية : Des enfants naturels

اعترف القانون الكنسي بالأبناء الطبيعيين، وقرر لهم حقوق الأبناء الشرعيين، بما فيها ثبوت النسب، غير أنه قد ألغى هذه الحقوق لأبناء الزنا، سواء كان زنا بزواج الغير أو زنا بالمحارم Inceste. وتطبيقاً لذلك، نص القانون الفرنسي الحالي في المادة ٣٣٤ منه على أن: للابن الطبيعي بصفة عامة في علاقته بأبويه نفس الحقوق والواجبات التي للابن الشرعي"، كما نصت المادة ٨/٣٣٤ من قانون ٢٥ يونيو ١٩٨٢ على أن: "تثبت البنوة الطبيعية بالاعتراف الإرادي، ويمكن أن تثبت بالحيازة أو على أثر حكم قضائي".

كذلك كان القانون الفرنسي القديم لا يجيز الاعتراف بأولاد الزنا، سواء بالمحارم أو بغيرهم، وذلك فيما كانت تنص عليه المادة ٣٣٥ منه: "لا يجوز الاعتراف بالأولاد المخلفين من الاتصال بالمحارم أو من زنا أحد الزوجين". أما القانون الفرنسي الحالي، فإنه يمنع ثبوت نسب أبناء الزنا بالمحارم فقط، وذلك في نص المادة ١٠/٣٣٤: "إذا وجد بين أبوى الابن الطبيعي أحد موانع الزواج المنصوص عليها في المواد ١٦١، ١٦٢^(١) بسبب القرابة، فإن البنوة تعد ثابتة بالنسبة لأحدهما ويمتنع ثبوتها بالنسبة للآخر".

التبني : Adoption

التبني في القانون الفرنسي: عقد ينشئ بين شخصين علاقات صورية ومدنية محضة لأبوة وبنوة مفترضة^(٢). والتبني نظام وجد عند الرومان، وقنن القانون الروماني أحكامه، فلما جاءت المسيحية أقرته وتركت فيه آثاراً وضحت في تقنين جستنيان للقانون الروماني كما رأينا.

(١) سبقت الإشارة إليهما عند الحديث عن شروط الزواج.

(٢) مرجع القضاء في تشريعات الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٢١٨.

والقانون الفرنسى أخذ نظام التبني عن القانون الرومانى. بما أضفته عليه المسيحية من آثار، أى أجاز التبني فى القانون الفرنسى، وصدرت عدة مواد منه بإقراره وتنظيمه، فمن النصوص التى أجازته، ما نصت عليه المادة ٣٤٣/١ المعدلة بقانون ٥ يوليه ١٩٩٦: "يجوز التبني لكل شخص جاوز من العمر الثامنة والعشرين". ويشمل النص الرجل والمرأة على السواء.

كما نصت المادة ٣٤٦ منه على أن: "لا يجوز أن يكون الولد متبنى لأكثر من شخص واحد ما لم يكن متبنى من الزوجين".

ومن آثار التبني التى تبدو فيها آثار المسيحية كما نص عليها القانون الرومانى، وأخذها عنه القانون الفرنسى أيضاً، أن يظل الابن المتبنى فى أسرته الأصلية ويحتفظ بجميع حقوقه فيها، وذلك فى المادة ٣٦٤: "يبقى الولد المتبنى فى أسرته الأصلية ويحتفظ بكل حقوقه فيها خاصة حقه فى الميراث، وتطبق موانع الزواج المنصوص عليها فى المواد ١٦١ - ١٦٣ من التقنين الحالى بين المتبنى وأسرته الأصلية".

السلطة الأبوية : La Puissance Paternelle :

المقصود بالسلطة الأبوية هنا، سلطة رب الأسرة على أسرته، وكانت هذه السلطة فى القانون الرومانى مطلقة على أفراد أسرته، تصل إلى حق الحياة والموت، على نحو ما رأينا، غير أنه تحت تأثير المسيحية تغير الوضع، وفقدت السلطة الأبوية فى القانون الرومانى، كل خواص السيادة المطلقة وأصبحت نظاماً أسرياً قننته الدولة، فلما قنن القانون الفرنسى، استمد هذا النظام بما أضفته عليه المسيحية من أثر، تمثل فى:

- الإقرار للأُم بالحق فى الولاية على أولادها كالأب، بعد الاعتراف للمرأة بأهلية كاملة كالرجل، وعلى أثر التزامات الزواج واعتبار مسئولية الأسرة مناصفة بين الزوجين معاً، وهو ما نصت عليه المادة ٣٧١/٢ من التقنين المدنى: "تكون الولاية على الابن لكل من الأب والأُم".

والمادة ٣٧٢ من قانون ٨ يناير ١٩٩٣: "يمارس الأبوان معا الولاية الأبوية على الابن إذا كانا متزوجين، كما يمارسها أيضا إذا كانا أبوين لطفل طبيعي اعترفا به وكان يعيشان معا لحظة الاعتراف به".

- اقتصرت ولاية الأبوين على الابن على حق التأديب، والرعاية، والنفقة، وهو ما نصت عليه المادة ٣٧١/٢: "تكون الولاية على الابن لكل من الأب والأم لحماية أمنه وسلامته، وصحته وسلوكه، ولهم فى سبيل تحقيق ذلك حق حراسة ورقابة وتأديب الابن".

- وتظل الولاية حتى سن معين بعدها يتحرر الابن من هذه الولاية، وهو ما نصت عليه المادة ٣٧١/١: "يظل الولد تحت ولاية أبويه حتى بلوغه سن الرشد أو خروجه من الحجر".

- للوالدين فى مقابل ولايتهما على أبنائهما حق الاحترام من جانبهم، وهو ما نصت عليه المادة ٣٧١: "احترام وتوقير الوالدين واجب على الابن أيا كانت سنه". كما لهما حق الإدارة القانونية والانتفاع بما يملكونه من أموال، على أن تظل للأبناء ملكية الرقبة، وهو ما نصت عليه المادة ٣٨٢: "للأبوين الإدارة والانتفاع بأموال أولادهما". ويرتبط حق الانتفاع بممارسة السلطة الأبوية، وهو ما نصت عليه المادة ٣٨٣، من قانون ٢٣ ديسمبر ١٩٨٥: "تمارس الإدارة القانونية بالشراكة بين الأبوين عندما يمارسان معا السلطة الأبوية". ويرتبط الانتفاع القانونى بالإدارة القانونية، وهو للأبوين معا أو الأب أو الأم تبعا لمن تحمل الإدارة منهما". ولا يشمل الانتفاع الأموال التى يحصل عليها الأبناء من عمل أو حرفة خاصة، أو ما يؤول إليهم بهبة أو وصية، اشترط فيها الواهب أو الموصى حرمان الآباء من حق الانتفاع بها، وهو ما نصت عليه المادة ٣٨٧: "لا يشمل الانتفاع القانونى الأموال التى يحصل عليها الابن من عمله أو التى وهبت له أو أوصى له بها تحت شرط عدم انتفاع الأبوين بها".

كما لا يجوز انتفاع الزوج الباقي على قيد الحياة بأموال أوقفت على قاصر، مادة ٣٨٦.

ويتوقف حق الانتفاع، كما نصت المادة ٣٨٤ المعدلة بقانون ٥ يوليو ١٩٧٤ بأحد الأمور الآتية:

- ١ - بلوغ الابن ست عشرة سنة كاملة، أو حتى قبل بلوغه هذه السن إذا تزوج الابن.
- ٢ - بالأسباب التي وضعت لنهاية الإدارة القانونية.
- ٣ - بالأسباب التي بها ينقضى كل انتفاع.

نظام الميراث : L'Héritage

وضعت الكنيسة نظاما للميراث أخذته مما عاصرها من قوانين، لا سيما القانون الروماني، غير أنها قد أضفت عليه بعضا من آثارها، كتقرير الميراث للأبناء الطبيعيين كالأبناء الشرعيين، وحرمان أولاد الزنا منه.

وفى القانون الفرنسى الحالى، تقرر أيضا حق الميراث للورثة الطبيعيين كالورثة الشرعيين، فنصت المادة ٧٢٤ من قانون ٢٣ ديسمبر ١٩٥٨، على أن: "للورثة الشرعيين والطبيعيين والزوج الباقي على قيد الحياة الحق فى ميراث أموال وحقوق المتوفى بقوة القانون".

فقرر للابن الطبيعي^(١) الحق فى ميراث أصوله وحواشيه كالابن الشرعى، وهو ما نصت عليه المادة ٧٥٧ من قانون ٣ يناير ١٩٧٢: "للابن الطبيعي بصفة عامة فى ميراث آبائه وأمهاته وأصوله الآخرين، وكذلك فى ميراث إخوته وأخواته والحواشى الآخرين نفس الحقوق التى للابن الشرعى".

كما أن لهم الحق فى ميراثه أيضا كالابن الشرعى، وهو ما نصت عليه المادة ٧٥٨ من قانون ٣ يناير ١٩٧٢: "وكذلك للأباء والأمهات

(١) هذا فى حالة ما إذا كانت البنوة الطبيعية ثابتة قانونا بلا نزاع بنص المادة ٧٥٦ من قانون

٣ يناير ١٩٧٢ "لا تنشئ البنوة الطبيعية حقوقا ميراثية إلا بمقدار ما تكون ثابتة قانونا".

والأصول الآخرين للابن الطبيعي، وكذلك إخوته وأخواته والحواشى الآخرين فى ميراثه كما لو كان ابنا شرعيا".

كما نص القانون على أنه فى أحكام الهبات بين الأحياء أو الوصايا، فإن مصطلحات الابن والحفيد متى ذكرت دون تعيين فإنها تشمل النسب الطبيعى كالنسب الشرعى، وهو ما نصت عليه المادة ٩٠٨/٢ من قانون ٣ يناير ١٩٧٢: "فى أحكام الهبات بين الأحياء أو الوصايا، فإن تعبيرات ابن وحفيد وأبناء وأبناء الأبناء دون تعيين يجب أن تمتد للنسب الطبيعى كالنسب الشرعى".

- كذلك تعرض القانون الفرنسى لحق الأبناء الطبيعيين فى ميراث أصولهم، فى حالة ما إذا كان أبواهم وقت الحمل مرتبطين بعلاقة زواج مع أشخاص آخرين سواء لم يكن لهما منها أبناء شرعيون، أو كان لهما أبناء شرعيون، وفى هذه الحالة ليس للأبناء الطبيعيين إلا نصف الحصة المقررة لهم، وهو ما نصت عليه المواد: مادة ٧٦٠ من قانون ٣ يناير ١٩٧٢م: "الأبناء الطبيعيون الذين كان أبوهم أو أمهم لحظة الحمل بهم متزوجا من شخص آخر ولديه أبناء شرعيون، يستحقون الميراث من مورثهم مع هؤلاء الأبناء الشرعيين، ولكن لا يستحق كل منهم إلا نصف النصيب المقرر للابن الشرعى، وإذا تبقى شىء من التركة بعد ذلك، فإنه يرد على الأبناء الشرعيين فقط، ويتم تقسيمه بينهم بنسبة أنصبتهم فى الميراث". أى استحق الابن الشرعى مثلى الابن الطبيعى بالإضافة إلى تمتعه وحده برد الجزء الزائد دون الابن الطبيعى وذلك أيضا كوسيلة لتمييز الابن الشرعى على ابن الزنا. وكذلك نص المادة ٩١٥ من قانون ٣ يناير ١٩٧٢م: "عندما يستحق طفل طبيعى كان أبوه وأمه فى وقت الحمل مرتبطين بعلاقة زوجية بشخص آخر ميراثا من مورثه بالتزاحم مع أبناء شرعيين آتين من الزواج، فإنه يدخل فى الاعتبار عند حساب الأنصبة، ولكن حصته المفروضة لا تساوى إلا نصف الحصة التى كان يستحقها إذا كان كل الأبناء بما فيهم هو نفسه شرعيين. والجزء الذى ينتقص يرد على الأولاد الناتجين من الزواج الذى تأثر بما وقع من زنا ويتم تقسيمه بينهم

بحصص متساوية". وبمقتضى هذا النص، تميز أيضا الابن الشرعى عن الابن الطبيعى.

كان ذلك بعض ما أضفته المسيحية من أثر على نظام الأسرة فى القانون الفرنسى الحالى، سواء استمد هذا الأثر من القانون الكنسى مباشرة، أو نفذ إليه عن طريق الاستعانة ببعض قواعد القانون الرومانى، بعد ما تركته عليه المسيحية من أثر سبقت الإشارة إليه.

٢ - فى مجال الالتزامات : Les Obligations

حوى القانون الكنسى نظاما للمعاملات، كان مزيجا من قواعد القانون الرومانى، وقواعد العدالة والقانون الطبيعى، وكان له السبق فى تقرير بعض المبادئ القانونية فى نظام المعاملات التى قامت عليها نظم المعاملات فى الكثير من التشريعات، لاتفاقها مع قواعد العدالة وتيسير التعامل.

وقد استمد القانون الفرنسى من القانون الكنسى عدة مبادئ مما كان له السبق فى إدخالها فى نظام الالتزامات، ومنها:

مبدأ الرضاية : Consensualisme

أى كفاية الإرادة لانعقاد التصرف القانونى دون التوقف على شكل معين، فيكفى صدور التعبير عن الإرادة بأية صورة، صراحة أو ضمنا، كتابة أو لفظا، وهو ما عرفته القوانين الحديثة بمبدأ سلطان الإرادة Principe de l'autonomie de la volonté أى أن الإرادة كما أنها تكفى لنشأة التصرف القانونى، فهى أيضا تحدد الآثار التى تترتب عليه، وانحدرت الرضاية من القانون الكنسى، إذ بدأت فى صورة الوفاء بالتعهد، واعتبار النكول عن التعهد إخلالا بواجب دينى، لأن أساس إلزام الشخص بما تعهد به أن يكون هذا التعهد مقترنا بقسم على الإنجيل "إن التعهد المقترن بقسم على الإنجيل يعتبر ملزما"، أى لم يكن التعهد بذاته كاف لإلزام صاحبه به، إلا إذا اقترن بقسم على الإنجيل. ثم اكتملت الرضاية فى القانون

الكنسى، بعد أن أصبح الإخلال بالتعهد إخلالاً بالتزام قانونى^(١)، وذلك فى حين كانت التصرفات القانونية فى القوانين المعاصرة له محاطة بشكالية صارمة.

وقد صاغه المشرع الفرنسى فى نص (المادة ١١٣٤): "الاتفاقات التى تعقد على وجه شرعى تقوم مقام القانون بالنسبة لعاقديها، ولا يمكن نقضها إلا برضاها أو لسبب وارد فى القانون"^(٢). كما نصت المادة (٢٠٥٢) منه، على أن: "الاتفاقات التى تتم بين الأطراف لها حجة الشئ المحكوم فيه، ولا تقبل الطعن فيها للخطأ فى القانون أو بسبب الغبن".

التقادم : Prescription

كنا قد ذكرنا من قبل، أن التقادم نظراً لأنه يحول وضع اليد الذى يستمر مدة معينة إلى حق يعترف به القانون ويحميه حفظاً للأوضاع الظاهرة والمراكز المستقرة، فإن المسيحية قد استنكرته واعتبرته نوعاً من تحليل الغضب، ولذا حاول رجال الكنيسة فى قانونهم الكنسى التخفيف من مساوئه، وذلك بأن أقاموا نظامه على أساس قرينة الوفاء لا على أساس استقرار التعامل، كما أكثروا من أسباب وقفه، واشترط حسن النية فى الحائز طوال مدة حيازته، أى لا يكفى حسن النية وقت بدء الحيازة، ومنحت امتيازات خاصة لبعض الأموال، فأصبحت غير قابلة للتملك بالتقادم، أو

(١) د. عبد الهادى العطاوى: صور من طرق التعبير عن الإرادة فى القانون الإنجليزى والتقنين المدنى السودانى، بحث سابق الإشارة إليه، ص ٦ - ٨.

(٢) د. أحمد حشمت أبو ستيت: نظرية الالتزام فى القانون المدنى الجديد، المرجع السابق، ص ٤٠ - ٤١. د. سليمان مرقس: محاضرات فى فلسفة القانون، المرجع السابق، ص ٧٤. د. عبد المنعم فرج الصدة: مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ٤٤ وما بعدها. د. عادل بسيونى: العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الأوربية، مبدأ سلطان الإرادة، المرجع السابق، ص ٢٢٨ وما بعدها.

أطيلت المدة التى تكتسب ملكيتها بالتقادم بمرورها، كأموال الكنيسة، وأموال التاج^(١).

وقد ترك ذلك أثره فى القانون الفرنسى الحالى، والقوانين التى أخذت عنه، وذلك كما يلى:

أخذ القانون الفرنسى بالتقادم طويل المدة كسبب لكسب الملكية، وهو الذى استبدله الأباطرة الرومان المسيحيون بالتقادم القصير المدة تحت تأثير المسيحية ونظرتها للتقادم، فنصت المادة (٢٢٦٥) من القانون المدنى الفرنسى على أن: "من حاز بحسن نية وبسند صحيح عقاراً، يكتسب ملكيته بالتقادم بعد عشر سنوات، إذا كان المالك الحقيقى يقيم فى دائرة اختصاص المحكمة التى يوجد العقار فى دائرتها، وبعد عشرين سنة إذا كان مقيماً خارج دائرة الاختصاص".

كما نص القانون الفرنسى على عدة حالات يقف فيها التقادم أو لا يسرى، ومن ذلك: تقرر أن التقادم يقف لصالح بعض الأشخاص العاجزين عن قطع المدة تطبيقاً للقاعدة الرومانية التى تقرر أن: "التقادم لا يسرى ضد من لا يستطيع أن يحمى حقه" والتى كانت من تأثير المسيحية *Contra non valentem agere praescriptio non currit*. فنصت المادة (٢٢٥٢) من القانون المدنى الفرنسى الحالى على أن: "التقادم لا يسرى ضد القصر غير المشمولين بالوصاية والمحجور عليهم إلا ما نص عليه فى المادة (٢٢٧٨) والحالات الأخرى المحددة قانوناً".

كما يسرى التقادم داخل إطار الأسرة فى حدود معينة: فمثلاً، نصت المادة (٢٢٥٤) من القانون الفرنسى الحالى على أن: "لا يسرى التقادم بين الزوجين". كما نصت المادة (٢٢٥٨) على أن: "يقف التقادم لصالح الوارث الذى قبل التركة مع احتفاظه بحق الجرد طبقاً للمادة ٢٢٥٨". واكتفى القانون الفرنسى بتوفر حسن النية لحظة الحياة (مادة ٢٢٦٩).

(١) د. السنهورى: الوسيط فى شرح القانون المدنى، ج ٩، أسباب كسب الملكية، المجلد الثانى،

مبدأ التعادل بين التزامات المتعاقدين :

أى المساواة بين طرفى التعاقد بالتعادل بين ما يعطى كل منهما وما يأخذ من التصرف القانونى المبرم بينهما، وهو أحد المبادئ التى قررها القانون الكنسى^(١) وتطبيقا له حرم القانون الكنسى كلا من:

الغبين : La lésion

وهو أساس نظرية الاستغلال المعمول بها فى التشريعات الحديثة، ونظرية الاستهواء والتسلط على الإرادة التى أخذ بها القضاء الفرنسى^(٢)، وقد نص عليه القانون المدنى الفرنسى الحالى، فى عدة حالات منها:

مادة ٢/٤٩١ التى نصت على أن: "التصرفات التى يبرمها البالغون المشمولون بالحماية القضائية، والالتزامات التى يعقدونها تكون باطلة للغبين اليسير، أو تخفض فى حالة الزيادة عندما لا يمكن إبطالها بموجب المادة ٤٨٩".

مادة ٣/٥١٠ التى نصت على أن: "فى الحالات التى لا يكون حضور القيم فيها واجبا بمقتضى القانون، فإن التصرفات التى يعقدها البالغ تحت القوامة بمفرده تظل خاضعة للتصرفات الباطلة وقواعد الانتقاص المقررة بالمادة ٢/٤٩١ كما لو كانت قد أجراها شخص تحت الحماية القضائية".

(١) د. سليمان مرقس: محاضرات فى فلسفة القانون، المرجع السابق، ص ٧٤. والمدخل للعلوم القانونية، المرجع السابق، ص ٢٧٢. د. حشمت أبو ستيت: نظرية الالتزام، المرجع السابق، ص ٣١٦ - ٣١٧. د. صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ٢٥٠ وما بعدها. د. فتحى المرصفاوى: تطور القانون، المرجع السابق، ص ١٣٨ - ١٣٩. د. خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، ج ٢، ص ١٣٥.

(2) Monier. Op. Cit., P. 103.

د. عبد المنعم فرج الصدة: مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ٢١٨ وما بعدها. د. خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، ج ٢، ص ١٣٥.

مادة ٨٨٧ التي نصت على أن: "تكون القسمة باطلة بسبب الإكراه أو التدليس كما تكون باطلة كذلك عندما يثبت أحد الورثة أنه قد غبن في أكثر من الربع ٠٠٠".

مادة ١٦٧٤ التي نصت على أن: "يحق لبائع العقار أن يطلب إبطال البيع إذا كان قد غبن في أكثر من ٧ : ١٢ من ثمنه، حتى ولو كان قد تنازل صراحة في العقد عن هذا الحق وله كذلك أن يطالب بالقيمة الزائدة".

كما نصت عليه إحدى مواد المشروع الفرنسي الإيطالي، هي المادة ٢٢: "إذا كانت التزامات أحد المتعاقدين بعيدة عن كل تعادل مع ما حصل عليه بموجب العقد أو مع التزامات المتعاقد الآخر بحيث يفترض تبعاً للظروف أن رضائه لم يصدر عن اختيار كاف جاز للقاضي بناء على طلب المتعاقدين المغبون أن يبطل العقد أو أن ينقص الالتزامات".

والجزاء الذي يترتب على وجود الغبن كما وضح من النصوص السابقة، هو إبطال العقد، أو إنقاص التزامات المتعاقدين المغبون إلى الحد المعقول ٠

الربا : L'usure

وهو كما عرفت الكنيسة، إقراض النقود وقبول ربح بنس زيادة عن المبلغ المقرض^(١)، وهو تعريف يوضح شدة تحريم الفائدة مهما قل مقدارها ٠ وتحريم الربا مظهر من مظاهر تحقيق العدالة بين التزامات الأطراف ٠

وقد ظل محرماً في القانون الفرنسي بتأثير القانون الكنسي، حتى قامت الثورة، فانتقد هذا التحريم باسم التحرر، ووضعت تقنينات أبيضحت

(١) جوردون كولتون: عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة، المرجع السابق، ص ٢٤٤.

فيها الفائدة^(١) . لذا أباح القانون الفرنسي الحالي الفائدة، وهو ما نصت عليه المادة (١٩٠٥) منه: "يجوز اشتراط فوائد للقرض البسيط سواء كان نقودا أو سلعا أو أشياء أخرى منقولة"، غير أن القانون الفرنسي الحالي، وإن كان قد أباح الفائدة على خلاف ما يقضى به القانون الكنسى، إلا أنه وتأثرا بهذا القانون، قد نص على ضرورة تحديد سعرها، وهو ما نصت عليه المادة (١٩٠٧) بقولها: "تكون الفائدة قانونية أو اتفاقية، والفائدة القانونية يحددها القانسون، ويمكن أن تجاوز الفائدة الاتفاقية ما ينص عليه القانسون، ومع ذلك لا يحرمها القانون، ويجب أن يحدد سعر الفائدة الاتفاقية كتابة".

مبدأ إجازة تعديل العقد إذا تغيرت الظروف التى تم فيها :

رغم ما يعنيه مبدأ سلطان الإرادة من أن ما تتفق عليه إرادة الطرفين يكون بالنسبة لهما بمثابة قانون واجب الاحترام، إلا أن القانون الكنسى كان قد أورد استثناء على هذه القاعدة تبيح تعديل العقد إذا تغيرت الظروف التى تم فيها العقد وجدت ظروف لم تكن متوقعة تجعل تنفيذ ما اتفقت عليه الإرادات مهددا بخسارة جسيمة لأحدهم، على أساس وجود شرط ضمنى يقضى بضرورة تعديل أحكامه إذا تغيرت الظروف التى أنشئ فيها، وهو ما يعرف فى القوانين الحديثة الآن بنظرية الظروف الطارئة Théorie de l'imprévision . وقد أخذ بها القضاء الإدارى الفرنسى، فطبقها مجلس الدولة الفرنسى كلما توفرت شروطها^(٢) .

كما أخذ بها القانون المدنى الفرنسى الحالى، فنصت المادة (١١٤٨) منه على أن: "لا تحدث أى خسارات أو مكاسب من جراء قوة قاهرة نتيجة

^(١) Gabriel Lepoinet, Op. Cit., P. 48.

د. سليمان مرقس: محاضرات فى فلسفة القانون، المرجع السابق، ص ٧٤. والمدخل للعلوم القانونية، المرجع السابق، ص ٢٧٢. د. خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، المرجع السابق، ج ٢، ص ١٣٥.

^(٢) د. عبد الرزاق السنهورى: مصادر الحق فى الفقه الإسلامى، (٦)، ص ١٩ - ٢٢. د. عبد المنعم فرج الصدة: مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ٣٣١ وما بعدها. د. أحمد حشمت أبو ستيت: نظرية الالتزام فى القانون المدنى الجديد، المرجع السابق، ص ٣١٦.

حالة فجائية عارضة يكون المدين بسببها ممنوعاً من إعطاء ما كان ملزماً به أو عمل ما كان ممنوعاً منه"، كما نصت المادة (١١٥٠) منه على أن: "لا يلحق المدين إلا الخسارات والمكاسب التي كانت متوقعة أو التي كان يمكنه أن يتوقعها عند العقد".

كان ذلك بعض أثر المسيحية في نظام المعاملات في القانون الفرنسي الحالي، سواء نفذ هذا الأثر إلى القانون الفرنسي عن طريق القانون الكنسي مباشرة، أو بالاستعانة ببعض قواعد القانون الروماني بعد ما تركته فيه المسيحية من أثر سبقت الإشارة إليه، وهي كما تبدو مبادئ مستمدة من القانون الطبيعي وقواعد العدالة وتتفق مع مثالية المسيحية وعدالتها.

ثالثاً: بالنسبة للقانون المصري :

أثر القانون الكنسي في قوانين الأحوال الشخصية للمسيحيين المصريين في القانون المصري الحالي:

إن نظام الأسرة من النظم الشديدة الصلة بالدين، ولذا تستمد أحكامها منه، والقانون المصري أحد القوانين التي تترك حكم مسائل الأحوال الشخصية للديانة، فقد نصت المادة السادسة من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ م، والذي بمقتضاه توحيد نظام القضاء في مصر، على أن: "..... أما بالنسبة للمنازعات المتعلقة بالأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين والمتحدى الطائفة والملة الذين لهم جهات قضائية منظمة وقت صدور هذا القانون، فتصدر الأحكام في نطاق النظام العام طبقاً لشريعتهم"، ورغم ذلك فقد اختص بعضاً منها بتشريعات مدنية موحدة تطبق على كل الوطنيين بغض النظر عن ديانتهم، ومن ثم تستثنى من الخضوع لشرعية الديانة^(١)، وبذلك لا يشمل مصطلح الأحوال الشخصية الذي يخضع لقانون

(١) انظر سابقاً، ص ٤٠٤.

الديانة إلا ما يتعلق بمسائل الزواج والطلاق^(١)، ومن ثم فهي التى ستخضع للدراسة هنا .

وقد اشترط القانون المصرى، كى يتمتع المسيحيون فى هذا المجال بتطبيق شريعتهم الخاصة بهم أمام المحاكم الوطنية، اتحادهم فى الطائفة والملة^(٢)، فإن تحقق وإلا خضع الخصوم المسيحيون مختلفو الطائفة والملة لأحكام الشريعة الإسلامية .

وأهم المصادر التى تستقى منها تشريعات الأسرة للمسيحيين المصريين هى: الكتاب المقدس، قوانين الرسل، قرارات المجامع، قوانين القديسين من آباء الكنيسة المعترف بسلطانهم، فقه الأقباط الأرثوذكس،

(١) د. جميل الشرفاوى: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ٤ وما بعدها .

د. توفيق فرج: أحكام الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٢٦ وما بعدها .

(٢) الملة: هى الوسيلة المعينة فى فهم الديانة .

والطائفة: هى فريق من الناس يجمعهم رباط مشترك من الجنس أو اللغة أو العادات وتتبع مذهباً معيناً من ديانة معينة .

والمعروف أنه لأسباب عقائدية، انقسم المسيحيون إلى مذاهب ثلاثة، وانقسم كل مذهب إلى عدة طوائف كما يلى:

المذهب الأرثوذكسى، وهو مذهب الأقباط المسيحيين فى مصر الذين يتبعون الكنيسة المصرية، وبه أربع طوائف هى، الأقباط - الروم - الأرمن - السريان .

المذهب الكاثوليكي، وهو مذهب كنيسة روما وله أتباع فى مصر، ويضم سبع طوائف هى الأقباط - الروم - الأرمن - السريان - الموارنة - الكلدان - اللاتين .

المذهب البروتستانتي، وينتشر فى ألمانيا وشمال أوروبا وإنجلترا وأمريكا وله أتباع فى مصر، ويضم عدة طوائف أيضاً، ولكن المشرع المصرى اعتبر البروتستانت جميعاً طائفة واحدة، عرفت بطائفة الإنجيليين الوطنيين، انظر:

د. أحمد سلامة: الوجيز فى الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٤٠ وما بعدها .

واتحاد الملة والطائفة كشرط لانطباق الشرائع الخاصة فى مواد الأحوال الشخصية لغير المسلمين، بحث بمجلة مصر المعاصرة، س ٢١، ع ٣٠٠، ١٩٦٠، ص ٤١ وما بعدها .
القمص/ صليب سوريال: مذكرات فى قضاء الأحوال الشخصية لغير المسلمين، الكلية الإكليريكية العليا، د.ت، ص ٣٠ وما بعدها . د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة، المرجع السابق، ص ٢٥ وما بعدها . د. إهاب حسن إسماعيل: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، ١٩٨٧، ص ٢١ وما بعدها .

وأشهرهم الفقيه ابن العسال "كتاب القوانين" الموضوع عام ١٢٣٩م. قرارات المجمع المقدس العام، وهو المصدر الحديث المختص بالتشريع الآن عند الأقباط الأرثوذكس.

هذا وقد أصدر المجلس الملى العام للأقباط الأرثوذكس مجموعة نصوص للأحوال الشخصية فى ١٩٣٨/٥/٩، جرى تطبيقها منذ ذلك التاريخ حتى آخر ١٩٥٥، فاكتملت صفة الإلزام باعتبارها عرفاً، ولا زالت تطبق حتى الآن.

ثم أصدرت الجمعية العمومية للمجلس الملى العام للأقباط الأرثوذكس مجموعة أخرى للأحوال الشخصية، ١٩٥٥، أقرها المجمع المقدس وقدمها لوزارة العدل لإصدارها ولا تعتبر ناسخة لمجموعة ١٩٣٨، وإنما تعتبر فقها يرجع إليه فيما لا يتعارض مع المجموعة السابقة.

وبالنسبة للمذهب الكاثوليكي: فقد أصدر البابا بيوس الثانى عشر مجموعة نصوص عرفت باسم "الإرادة الرسولية لقداسة الحبر الأعظم البابا بيوس الثانى عشر فى نظام سر الزواج للكنيسة الشرقية"، فى عام ١٩٤٩، على نمط القانون الكنسى الغربى الذى قنن عام ١٩١٧.

أما مذهب البروتستانت: فقد أقرت له الحكومة تقنيناً لمسائل الأحوال الشخصية عام ١٩٠٢^(١)، هو ما ستجرى عليه الدراسة الخاصة بهم.

وقبل أن نوضح هذا الأثر تجب الإشارة إلى أن قانون الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس، نقلت أغلب نصوصه عن القانون الفرنسى، سواء تلك النصوص التى ألغيت منه أو التى لازال العمل بها جارياً حتى الآن، ومن ثم نقلت هذه النصوص بما تركه عليها القانون الكنسى من أثر سنوضحه كما يلى:

(١) د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة، المرجع السابق، ص ١٠ وما بعدها. د. شكرى سرور: نظام الزواج، المرجع السابق، ص ٢٣ وما بعدها. د. جميل الشرقاوى: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ٣١ وما بعدها. د. توفيق حسن فرج: أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ٥٨ وما بعدها. د. أحمد سلامة: الوجيز فى الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٢١ وما بعدها. مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٣٨ وما بعدها.

أولاً : بالنسبة للأقباط الأرثوذكس :

ويمثلون أغلب مسيحي مصر، وتستمد تشريعاتهم التي تطبق عليهم متى توافرت شروط تطبيقها من مجموعتي ١٩٣٨م، ١٩٥٥م، السابق الإشارة إليها . ويتضح ذلك مما يلي:

- الزواج: الزواج عند الأرثوذكس كما عرفته المادة (١٥) من مجموعة ١٩٣٨م، "سر مقدس يثبت بعقد يرتبط به رجل وامرأة ارتباطاً علنياً طبقاً لطقوس الكنيسة القبطية الأرثوذكسية بقصد تكوين أسرة جديدة والتعاون على شئون الحياة"، ويبدو فيه أثر القانون الكنسي كما يلي:

فيما يتعلق بشروط الزواج وأركانه: باعتبار الزواج سرا مقدساً، فقد وضعت له الكنيسة تأسيساً على ذلك شروطاً وأركاناً لا يصح بدونها، والشروط التي يبدو فيها هذا الأثر هي:

١ - سن الزواج: ونصت عليه المادتان (١٦) و (١٥) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما "لا يجوز زواج الرجل قبل بلوغه ثماني عشرة سنة ميلادية كاملة ولا زواج المرأة قبل بلوغها ست عشرة سنة ميلادية كاملة"، ويبدو أثر القانون الكنسي في هذا الشرط، في تحديد سن للزواج لا يصح قبلها على غرار هذا القانون .

٢ - الشكل الديني أو الاعتقاد الديني: الذي نصت عليه المادة (١٥) من مج ٣٨، وهو ضرورة عقده بصلابة الإكليل، وعلى يد كاهن ويعقد هذا الشرط أساسياً لصحة الزواج، فلا يعتبر العقد قائماً إلا به، وذلك باعتبار الزواج سرا مقدساً، وهو اعتبار ديني .

كذلك وضعت له الكنيسة أركاناً، ومن الأركان التي يبدو فيها هذا الأثر:

الرضا: ونصت عليه المادتان (١٧) و (١٦) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "لا زواج إلا برضاء الزوجين". أى أن رضا طرفي الزواج ركن أساسي في عقد الزواج، ولذلك، فإن عدم توافره أو توافر عيب من

عيوبه "الغلط، الإكراه، الغش" يبطل الزواج بطلانا شخصيا لا يتمسك به إلا من وقع عليه الغلط أو الإكراه أو الغش. ويؤسس هذا الركن على اعتبار الرضاء ركنا من أركان العقود بصفة عامة في القانون الكنسى، كما أن الزواج فى الشرع الكنسى عقد أبدي لا ينفصم إلا بالموت، ومن ثم يجب أن يقبل طرفاه الارتباط به مدى الحياة.

فيما يتعلق بموانع الزواج: وضعت الكنيسة الأرثوذكسية عدة موانع تحول دون انعقاد الزواج صحيحا، ويبدو أثر القانون الكنسى فى بعض هذه الموانع، وهى:

المصاهرة: وقد نصت عليها المادتان (٢٢) و (٢١) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما "تمنع المصاهرة من زواج الرجل بـ: أ -، ب - ج - بأخت زوجته ونسلها وبنت أخيها ونسلها. د - بزوجة أخيه وأصولها وفروعها. هـ - بعمة زوجته وزوجة عمها وخالتها وزوجة خالها. و - بأخت زوجة والده وأخت زوج والدته وأخت زوجة ابنه وأخت زوج بنته. وما يحرم على الرجل يحرم على المرأة".

ويؤسس تحريم هذه العلاقات فى عمود المصاهرة على اعتبار أن المسيحية تعتبر الزواج سرا مقدسا يجعل الزوجين جسدا واحدا فيصير أهل كل من الزوجين بالنسبة للآخر فى مرتبة أهله هو تماما.

اختلاف الدين: ونصت عليه المادتان (٢٤) و (٢٣) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "لا يجوز الزواج لدى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية إلا بين مسيحيين أرثوذكسيين". أى اشترطت أن يكون الزوجان مسيحيين ديناً أرثوذكسيين مذهباً، وعدم توفر ذلك مانع من الزواج لدى الكنيسة الأرثوذكسية وذلك لاعتبار ديني.

قيام زواج سابق: ونصت عليه المادتان (٢٥) و (٢٤) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "لا يجوز لأحد الزوجين أن يتخذ زوجا ثانيا ما دام الزواج قائما". وهو مانع قائم على مبدأ منع تعدد الزوجات فى القانون الكنسى.

سبق التطليق بسبب الزنا: وهو مانع لم تنص عليه إلا مجموعة ١٩٥٥، وذلك فى المادة (٢٧) ونصها: "لا يجوز زواج من طلق لعدة الزنا إلا بعد تصريح الرئيس الدينى الذى صدر الحكم فى دائرته"، فهو ليس مانعا مطلقا، وإنما معلق على شرط صدور إذن من الرئيس الدينى، وهو يحقق اعتبارا دينيا.

- الزواج الظنى^(١): ونصت عليه المادتان (٤٤) و (٤٢) من مج ٣٨، ١٩٥٥. وكما سبق فإنه تطبيق لنظرية الزواج الظنى التى وضعها الفقه الكنسى.

فيما يتعلق بآثار الزواج: تأسيسا على فكرة الاتحاد الكلى للرجل والمرأة فى الزواج الكنسى، وما توجبه من التعاون والمشاركة المتبادلة بين الزوجين، رتبت الكنيسة آثار الزواج بين الزوجين، وهو ما نصت عليه مادتا (٤٥) و (٤٣) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما "يجب لكل من الزوجين على الآخر الأمانة والمعونة على المعيشة والمواساة عند المرض".

ومادتا (٤٦) و (٤٤) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "يجب على الزوج حماية زوجته ومعاملتها بالمعروف ومعاشرتها بالحسنى ويجب على المرأة إطاعة زوجها فيما يأمرها به من حقوق الزوجية".

ومادتا (٤٧) و (٤٥) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "يجب على المرأة أن تسكن مع زوجها وأن تتبعه أينما سار لتقيم معه فى أى محل لائق يختاره لإقامته، وعليها أن تحافظ على ماله، وتقوم بخدمته والعناية بأولاده، وملاحظة شئون بيته، ويجب على الزوج أن يسكن زوجته فى منزله، وأن يقوم بما تحتاجه من طعام وكسوة على قدر طاقته".

وهى الآثار التى نص عليها أيضا القانون الفرنسى، تأثرا بالقانون الكنسى.

(١) سبق الحديث عنه، ص ٥٥٣ من هذا البحث وما بعدها.

الطلاق: الأصل فى الزواج المسيحى، أنه أبدي، لا ينفصم إلا بموت أحد الزوجين، فلا طلاق فى القانون الكنسى، ورغم ذلك، فقد أجازته قانون الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس، فنصت المادتان (٤٩)، (٤٧) من مج ٣٨، ١٩٥٥، على أن "يفسخ الزواج بأحد أمرين: الأول وفاة أحد الزوجين، الثانى، الطلاق".

ولكن باعتباره يجيز على سبيل الاستثناء شيئا محرما، فقد قيد هذه الإجازة بقيود منها:

١ - حدد على سبيل الحصر الأسباب التى تجيز لأحد الزوجين طلب الطلاق، فنصت عليها المواد من ٥٠ - ٥٨ مج ١٩٣٨، والمواد من ٣٨ - ٥٣ مج ١٩٥٥، وهذه الأسباب هى:

الزنا L'adultère: وهو ما نصت عليه المادتان (٥٠) و (٤٨) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "يجوز لكل من الزوجين أن يطلب الطلاق لعلّة الزنا"، وذلك تأسيسا على قول المسيح "من طلق زوجته إلا لعلّة الزنا يجعلها تزنى". (متى ٣١، ٣٢).

اختلاف الدين: وهو ما نصت عليه المادتان (٥١) و (٤٩) من مج ٤٨، ١٩٥٥، ونصهما: "إذا خرج أحد الزوجين عن الدين المسيحى وانقطع الأمل من رجوعه إليه، جاز الطلاق بناء على طلب الزوج الآخر". وذلك تأسيسا على ما جاء فى رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس (٧ - ١٥)، "فإن فارق الغير مؤمن فليفارق". وأيضا، لاعتبار المسيحية الزواج سرا مقدسا يجعل من طرفيه جسدا واحدا وهو ما لا يتحقق إذا اختلف دينهما.

الغيبه: ونصت عليها المادتان (٥٢) و (٥٠) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "إذا غاب أحد الزوجين خمس سنوات متوالية بحيث لا يعلم مقره، ولا تعلم حياته من وفاته وصدر حكم لإثبات غيبته جاز للزوج الآخر أن يطلب الطلاق".

الحكم بعقوبة مقيدة للحرية: ونصت عليه المادتان (٥٣) و (٥١) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "الحكم على أحد الزوجين بعقوبة الأشغال

الشاقة أو السجن أو الحبس لمدة سبع سنوات فأكثر يسوغ للزوج الآخر طلب الطلاق".

الجنون أو المرض: ونصت عليه المادتان (٥٤) و (٥٢) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "إذا أصيب أحد الزوجين بجنون مطبق، أو بمرض معد يخشى منه على سلامة الآخر يجوز للزوج الآخر أن يطلب الطلاق، إذا كان قد مضى ثلاث سنوات على الجنون أو المرض، وثبت أنه غير قابل للشفاء".

الاعتداء والإيذاء الجسيم: ونصت عليه المادتان (٥٥) و (٥٣) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "إذا اعتدى أحد الزوجين على حياة الآخر أو اعتاد إيذاء جسيما يعرض صحته للخطر، جاز للزوج المجنى عليه أن يطلب الطلاق".

سوء السلوك: وقد نصت عليه المادة (٥٦) من مج ١٩٣٨ فقط، ولم يرد النص عليه في مج ١٩٥٥، وتنص هذه المادة على أن: "إذا ساء سلوك أحد الزوجين، وفسد أخلاقه، وانغمس في حياة الرذيلة، ولم يجد في إصلاحه توبيخ الرئيس الديني ونصائحه، فللزوج الآخر أن يطلب الطلاق". وتشمل هذه الحالة أيضا، زنا أحد الزوجين، كما تشمل كل حالة يسيء فيها الزوج إلى أسرته ماديا أو معنويا، واستمراره في ذلك دون رادع.

الفرقة أو استحكام النفور: وقد نصت عليه المادة (٥٧) من مج ١٩٣٨ فقط، ولم يرد النص عليه في مج ١٩٥٥، وتنص هذه المادة على: "يجوز أيضا طلب الطلاق إذا أساء أحد الزوجين معاشرة الآخر، أو أخل بواجباته نحوه إخلالا جسيما، مما أدى إلى استحكام النفور بينهما، وانتهى الأمر بافتراقهما عن بعضهما واستمرت الفرقة ثلاث سنين متوالية".

رهينة الزوجين أو أحدهما: ونصت عليه المادة ٥٨ من مج ٣٨، ولم يرد النص عليه في مج ١٩٥٥، وتنص هذه المادة على أن: "كذلك يجوز الطلاق إذا ترهين الزوجان، أو إذا ترهين أحدهما برضاء الآخر". وذلك

لأن الرهينة تقتضى تفرغ صاحبها للعبادة، وانقطاعه عن ممارسة الحياة الخارجية.

٢ - كما تطلب قانون الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس، أن يصدر الطلاق بحكم قضائي بناء على طلب أحد الزوجين، فلا يملك الزوج أن يوقعه من تلقاء نفسه وبارادته المنفردة، وأحاطه بإجراءات كثيرة وطويلة تتم عن بغضه، ونصت على هذه الإجراءات المواد ٥٩ - ٦٧ من مج ١٩٣٨، والمواد ٥٤ - ٦٢ من مج ١٩٥٥. وأكثر هذه الإجراءات تعبيراً عن هذا القصد محاولة الإصلاح بين الزوجين طالبي الطلاق، ويلاحظ أن قانون الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس لم يتضمن النص على الانفصال الجسماني كالقانون الكنسي باعتباره طريقاً لفسخ الزواج.

ثبوت نسب الأبناء غير الشرعيين: وهو نظام أوجدته الكنيسة كما سبق، وبمقتضاه يصير الأبناء الطبيعيون أبناء شرعيين وذلك إما بزواج أبويهم اللاحق، وإقرارهم ببنوتهم، وهو ما نصت عليه مادتا (٩٧) و (٩٢) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: الأولاد المولودون قبل الزواج عدا أولاد الزنا وأولاد المحارم يعتبرون شرعيين بزواج أبويهم وإقرارهم أمام الكاهن المختص ببنوتهم إما قبل الزواج أو حين حصوله" أو بحكم القضاء وذلك في حالات نصت عليها مادتا (١٠٦) و (١٠١) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: يجوز الحكم بثبوت نسب الأولاد غير الشرعيين من أبيهم:

أولاً: في حالة الخطف أو الاغتصاب إذا كان زمن حصولهما يرجع إلى زمن الحمل. ثانياً: في حالة الإغواء بطريق الاحتيال أو باستعمال السلطة والوعد بالزواج. ثالثاً: في حالة وجود خطابات أو محررات أخرى صادرة من الأب المدعى عليه تتضمن اعترافه بالأبوة اعترافاً صحيحاً. رابعاً: إذا كان الأب المدعى عليه والأم قد عاشا معاً في مدة الحمل وعاشرا بعضهما بصفة ظاهرة. خامساً: إذا كان الأب المدعى عليه قام بتربية الولد والإنفاق عليه أو اشترك في ذلك بصفته والدا له.

وبثبوت البنوة الشرعية للأبناء الطبيعيين، يصبحون أبناء شرعيين لهم حقوق وعليهم واجبات الأبناء الشرعيين، وهو ما نصت عليه مادتا (٩٩) و (٩٤) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "الأولاد الذين اعتبروا شرعيين بالزواج اللاحق لولادتهم يكون لهم من الحقوق وعليهم من الواجبات كما لو كانوا مولودين من هذا الزواج".

كما يجوز أيضا منح البنوة الشرعية لأبناء طبيعيين متوفين إذا كانوا قد خلفوا ذرية تستفيد من الاعتراف لأبويهم بالبنوة الشرعية، وهو ما نصت عليه مادتا (٩٨) و (٩٣) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "يجوز تصحيح النسب على الوجه المبين في المادة السابقة لمصلحة أولاد توفوا عن ذرية، وفي هذه الحالة يستفيد ذرية أولئك الأولاد من تصحيح نسبهم".

الولاية الأبوية: ذكرنا آنفا، أن قانون الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس نقل معظم نصوصه عن القانون الفرنسي، ومن ثم فقد نقل هذه النصوص بما تركته فيها المسيحية من أثر، ويبدو أثر المسيحية في نظام الولاية الأبوية للأقباط الأرثوذكس، فيما يلي:

- اشتراك الأبوين معا في الولاية على ابنهما.

- اقتصار هذه الولاية على حق تأديب الابن ورعايته، والنفقة عليه، وحفظ ماله، وهو ما نصت عليه مادتا (١٢٦) و (١٢١) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "يطلب من الوالد أن يعنى بتأديب ولده وتربيته وتعليمه ما هو ميسر له من علم أو حرفة، وحفظ ماله والقيام بنفقته، ويطلب من الوالدة الاعتناء بشأن ولدها".

- استمرار هذه الولاية حتى سن معين بعدها يتحرر الابن من هذه الولاية، وهو ما نصت عليه مادتا (١٢٥) و (١٢٠) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "يبقى الولد تحت سلطة والديه إلى أن يبلغ سن الرشد".

- للأبوين في مقابل هذه الولاية على الابن حق الاحترام، وحسن المعاملة، وهو ما نصت عليه مادتا (١٢٤) و (١١٩) من مج ٣٨، ١٩٥٥،

ونصهما: "يجب على الولد فى أى سن كان أن يحترم والديه ويحسن معاملتهما".

التبنى: وقد استمد قانون الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس هذه الآثار عن القانون الفرنسى، عندما نقل عنه نصوصه، ومن هذه الآثار:

إجازة التبنى للمرأة شأنها شأن الرجل، وهو ما نصت عليه مادتا (١١٠) و (١٠٥) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "التبنى جائز للرجل والمرأة متزوجين كانا أو غير متزوجين بمراعاة الشروط الآتية ...".

بقاء الابن المتبنى فى أسرته الأصلية، يتمتع بحقوقه ويحمل بالتزاماته فيها، وهو ما نصت عليه مادتا (١٢٠) و (١١٥) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "التبنى لا يخرج المتبنى من عائلته الأصلية ولا يحرمه من حقوقه فيها". ومادتا (١٢١) و (١١٦) من مج ٣٨، ١٩٥٥، ونصهما: "... ويبقى المتبنى ملزماً بنفقة والديه الأصليين".

الميراث: على الرغم من أن القانون المصرى وضع مسألة الميراث، ضمن النظم التى يحكمها تشريع مدنى موحد يطبق على سائر الوطنيين بصرف النظر عن ديانتهم، إلا أن مجموعة قوانين الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس ١٩٥٥، قد تضمنت باباً خاصاً بالميراث، هو: الباب التاسع، ٥. يشمل ثلاثة فصول: الفصل الأول: يشمل أحكاماً عمومية فى الميراث (مواد ١٧١ - ١٧٧) ٥. الفصل الثانى: وينص على تركات الأساقفة والرهبان (مواد ١٧٨ - ١٧٩) ٥. الفصل الثالث: ويبين أنواع الورثة واستحقاق كل منهم فى الميراث (مواد ١٨٠ - ١٩١) ٥.

وقد تأثرت أحكام الميراث فى هذا القانون بالمسيحية أيضاً، ويبدو هذا الأثر فى: النص على أن يحرم من الميراث كل من:

أولاد الزنا: ونصت عليه مادة (١٧٤) من مج ١٩٥٥: "... كذلك الأولاد والأقارب المولودون من زيجات أو اجتماعات غير شرعية لا يرثون، ولا يأخذون شيئاً من التركة بغير وصية تصدر من المورث".

ومادة (١٠٣) من مج ١٩٣٨، "إقرار أحد الزوجين في أثناء الزواج ببنوة ولد غير شرعى رزق به قبل الزواج من شخص آخر غير زوجه لا يجوز له أن يضر بهذا الزوج ولا بالأولاد المولودين من ذلك الزواج". وأكثر ما يضر بالآخرين الحقوق المالية ومنها الميراث.

الخارجون عن الدين: ونصت عليه مادة (١٧٥) من مج ١٩٥٥، "لا يكون أهلا للميراث كل من: أولا ٠٠٠ ثانيا: من اعتنق ديناً غير الدين المسيحى، وظل كذلك حتى وفاة المورث"، وهى اعتبارات دينية.

ثانيا : بالنسبة للأقباط الكاثوليك :

وتستمد أحكام قانونهم من الإرادة الرسولية للبابا بيوس الثانى عشر، الصادرة عام ١٩٤٩، ويبدو أثر القانون الكنسى فيها، فيما يلى:

الزواج: يستدل من مواد (١، ٢، ٧٢، ٧٣، ٨٥) من قوانين الإرادة الرسولية، على أن الزواج، "سر مقدس يرتبط به رجل وامرأة برضائهما الصحيح بقصد تكوين أسرة مدى الحياة، ويتم على يد كاهن بطقوس معينة". ويبدو أثر القانون الكنسى فى الزواج الكاثوليكى مما وضع له من شروط وأركان. ومن الشروط التى يبدو فيها هذا الأثر:

سن الزواج: ونصت عليه المادة ١/٥٧ من الإرادة الرسولية: "لا يصح زواج الرجل قبل تمام السنة السادسة عشرة من عمره، ولا زواج المرأة قبل الرابعة عشرة". وهو نفس السن الذى حدده القانون الكنسى الغربى لصحة زواج كل من الرجل والمرأة، واعتبره أحد شروط الزواج الذى لا يصح بدونه^(١).

(١) د. جميل الشرقاوى: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ٧٤. مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٥٧. د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة، المرجع السابق، ص ١١٦. د. شكرى سرور: نظام الزواج، المرجع السابق، ص ١٤١.

الشكل الدينى أو الانعقاد الدينى: وقد نصت المادة (٨٥) من الإرادة الرسولية على أن: "الزواج لا يصح إلا إذا عقد على يد كاهن وبحضور شاهدين على الأقل"^(١). ومن الأركان التى يبدو فيها هذا الأثر أيضا:

الرضاء: ونصت عليه المادة ١/٧٢ ونصها: "يقوم الزواج بالرضاء الذى يبيده الطرفان وفقا للشريعة ولا يغنى شئ عنه أيا ما كان هذا الشئ"

كما نصت المواد، (٧٢) و (٧٣) على أن رضاء طرفى الزواج يجب أن يكون منصبا على علمهما بالأساس الدينى له، وأهدافه، وأنه علاقة أبدية بينهما. فنصت المادة (٧٣) على أنه: "لكى يكون هناك رضا بالزواج، يجب ألا يجهل الزوجان على الأقل أن الزواج شركة دائمة بين الرجل والمرأة بقصد إنجاب الأولاد". كما يشترط أن يكون هذا الرضاء صحيحا خاليا مما يعيب الإرادة السليمة، وهو ما نصت عليه المواد (٧٤ - ٧٨) من الإرادة الرسولية، فاشتترطت خلو هذا الرضاء من العيوب، وهى "الغلط والإكراه والخوف".

واعتبار الرضاء هنا ركنا أساسيا للزواج، يستترتب عليه بطلان الزواج عند عدم توافره^(٢)، ويؤسس اشتراط توافره هنا، على أبديته وكذلك لاعتبار الرضاء ركنا أساسيا فى كل العقود فى القانون الكنسى.

(١) د. توفيق فرج: أحكام الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٢٣٢. د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة، المرجع السابق، ص ١٢٢ وما بعدها. مستشار/ تادرس ميخائيل الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٧٠.

(٢) د. توفيق فرج: أحكام الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٨١ وما بعدها. د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة، المرجع السابق، ص ١١٦ وما بعدها. د. جميل الشوقاوى: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ٧٩ وما بعدها. مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٦٧ وما بعدها. د. شكرى سرور: نظام الزواج، المرجع السابق، ص ١٢٩ وما بعدها. د. شفيق شحاته: أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين من المصريين، ج ٢ فى انعقاد الزواج ركن التراضى، المرجع السابق، ص ١٥ وما بعدها.

فيما يتعلق بموانع الزواج:

وضعت قوانين الكاثوليك عدة موانع للزواج: وقد ميزت المادة (٢٦) بين نوعين منها هما:

أولاً : الموانع المحرمة: وهي تنهى عن الزواج، ولكن إذا انعقد هذا الزواج رغم النهي عنه لا يعتبر باطلاً وإنما يكون صحيحاً قانوناً مكروهاً ديانةً. ومن هذه الموانع المحرمة، والتي يبدو فيها أثر الدين:

النذر البسيط والافترادى: ونصت عليه المادة (٤٨) "وهو عهد يقطعه الفرد بينه وبين نفسه بحفظ البتولية أو العزوبة، أو بقبول درجة شماس، أو إحدى الدرجات الكبرى في الطقوس، فمثل هذا الفرد إن تزوج فزواجه مكروه ديانةً"، غير أن المادة (٦٣) نصت على أنه: "يستطيع الكرسي الرسولي أن يصدر قراراً باعتباره مانعاً مبطلاً للزواج، فيترتب عليه بطلان زواجه، وذلك بمقتضى مرسوم خاص". وهذا المانع مؤسس على ما ورد في القانون الثامن عشر من قوانين أنقرا غلطية، الذي يقول: "كل من جعل على نفسه أن يتبتل لله ولا يتزوج من الرجال والنساء، ثم غدر بذلك ولم يف بنذره فليفرض عليه من التوبة مثل ما يفرض على من تزوج امرأتين وجمع بينهما، ويلزم قانون الزنا ٠٠٠ ولا يقبل لمن قد تهرب ونكث توبته إلا بعد العودة إلى الرهبة ثانية والدخول في نيرها كسائر الرهبان" (١).

المذهب المختلط" ونصت عليه المادة (٥٠)، فنهت عن عقد زواج بين شخصين مسيحيين معتمدين "أي نالاً سر المعمودية"، أحدهما كاثوليكياً بينما ينتمى الآخر إلى بدعة هرطقية أو منشقة، ولكن ما أدخله تحت

(١) الشيخ ابن العسال: كتاب القوانين، ١٩٢٧، الباب العاشر، ص ١٠٨: مستثنى/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٥٥. د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة، المرجع السابق، ص ١٣٧. د. شكرى سرور: نظام الزواج، المرحمة السليمانية، ص ٢١٤.

الموانع المحرمة وليست المبطلّة، ما نصت عليه المادة (٥١)، من أنه يمكن للكنيسة أن تعفى طالبي الزواج من هذا المانع متى توافرت الشروط الآتية:

أ - أن تكون هناك أسباب ملحة وعادلة وخطيرة تحتم هذا الزواج، كالخوف من ارتداد الزوج الكاثوليكي عن عقيدته، أو عقده زواجا مدنياً.

ب - أن يؤدي الزوج غير الكاثوليكي ضماناً بدرء خطر الضلال عن الزوج الكاثوليكي، وأن يؤدي كل من الزوجين ضماناً بتعميد جميع الأولاد وتربيتهم على المذهب الكاثوليكي دون غيره.

أما إذا لاحظ الكاهن الكاثوليكي الذي سيعقد الزواج أن الخطيبين سيخالفان الشريعة الكاثوليكية أو خالفاهما فعلاً، فله أن يمتنع عن عقد الزواج بعد استشارة رئيسه الكنسي^(١). وأساس هذا المانع الخوف من أن يؤثر الزوج غير الكاثوليكي على الزوج الكاثوليكي ويخرجه من مذهبه، وهو اعتبار ديني.

ثانياً : الموانع المبطلّة: وهي التي تحرم انعقاد الزواج أصلاً، فإذا انعقد زواج رغم توافرها وقع باطلاً وكأنه لم يكن. ومن الموانع التي يبدو فيها أثر القانون الكنسي والمسيحية:

- الزواج السابق: نصت المادة (٥٩) على تحريم الزواج على من كان يرتبط برابطة زواج سابق، ولو لم يكن قد دخل بزوجه، فإذا كان هذا الزواج السابق باطلاً، أو انحل لسبب من الأسباب، فلا يجوز عقد الزواج الثاني قبل التثبت تماماً من هذا البطلان أو الانحلال^(٢)، وأساس هذا المانع هو منع تعدد الزوجات في القانون الكنسي.

(١) مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٥٦ - ١٥٧ د. توفيق فرج: أحكام الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٢٢٨ وما بعدها. د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة، المرجع السابق، ص ١٥٥ وما بعدها.

(٢) مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٥٨ - ١٥٩ د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة، المرجع السابق، ص ١٣٩ - ١٤٠ د. جميل الشرفاوي: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ٩٨ د. شكرى سرور: نظام الزواج، المرجع السابق، ص ١٨٣.

- اختلاف الدين: نصت المادة (٦٠) على تحريم الزواج بين المسيحيين وغيرهم من أهل الأديان الأخرى أيا كانت^(١)، وهو مانع مؤسس على اعتبار الزواج سرا مقدسا في المسيحية، يجعل من طرفيه جسدا واحدا، وهو ما لا يتحقق باختلاف دينهما، كذلك الخشية من أن يؤثر الزوج غير المسيحي على زوجة المسيحي فيخرجه عن ديانتها إلى ديانتها هو.

- السلك الديني: نصت المادة (٦٢) على أن الكليريكيين ذوي الدرجات الكبرى وكذا الشماس الرسائلي لا يستطيعون الزواج حتى يتفرغوا لخدمة الكنيسة^(٢).

- النذر الرسمي: نصت المادة (٦٣)، على حرمان الرهبان الذين أقسموا حياة الترهيب الكبير وأجريت مراسيم هذا النذر بالاحتفال الكنسي التقليدي الرسمي^(٣)، وذلك لما تتطلبه حياة الرهبنة من ترك متاع الدنيا، والانقطاع للعبادة وحدها.

- الجريمة: نصت المادة (٦٥) على أنه: لا يصح عقد الزواج بين الأشخاص التالية:

(١) مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٥٩. د. شكرى سرور: نظام الزواج، المرجع السابق، ص ١٨١. د. جميل الشرقاوى: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ٩٦. د. توفيق فرج: أحكام الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٢٢٨ وما بعدها.

(٢) مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٦٠. د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة، المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٣) مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٦٠. د. شكرى سرور: نظام الزواج، المرجع السابق، ص ٢١٤. د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة، المرجع السابق، ص ١٣٧. د. جميل الشرقاوى: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ١٠٧ - ١٠٨. د. أحمد سلامة: الأحوال الشخصية، الكتاب الثانى، المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٣.

١ - من اقترف مع صاحبه زنا فتواعد كلاهما بالزواج أو حاولا عقد الزواج نفسه ولو بإجراء مدنى فقط، وهما مرتبطان بذات الزواج الصحيح . أى تحريم الزواج بين زائيين تواعدا على الزواج، رغم ارتباط أحدهما أو كلاهما بزواج صحيح قائم، وذلك لأن إجازة زواج الزناة سيثجعهما على الزنا، كما يشجعهما على التخلص من الزواج القائم للارتباط بالزواج الجديد، وهو اعتبار مؤسس على تحريم كل من الزنا والطلاق فى القانون الكنسى .

٢ - من اقترف مع صاحبه زنا وقتل أحدهما زوجه بينهما كلاهما مرتبط بذات الزواج الصحيح . أى تحريم الزواج بين زائيين مرتبط كل منهما بزواج صحيح قائم، وقتل أحدهما زوجه للزواج بشريكه فى الزنا^(١) . والتحريم هنا مؤسس على نفس العلة فى الحالة السابقة .

قربة النسب والمصاهرة: بالنسبة لقربة النسب: نصت المادة (٦٦) من قوانين الكاثوليك على تحريم الزواج بين درجات معينة من القربة، وانفردت شريعة الكاثوليك هنا، بمنع قربة الحواشى من الزواج حتى الدرجة السادسة، "الزواج لاغ فى الخط المنحرف حتى الوجه السادس بالتضمن على أن يتعدد مانع الزيجة كلما تعدد الأصل الجامع"، وهو توسع فى التحريم لم يرد فى القانون الكنسى ذاته إذ أن التحريم به حتى الدرجة الثالثة^(٢) .

(١) د. توفيق فرج: أحكام الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٢٢٦ وما بعدها . مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٦١ وما بعدها . د. شكرى سرور: نظام الزواج، المرجع السابق، ص ٢٠٨ وما بعدها . د. جميل الشرقاوى: الأحوال الشخصية، لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ١٠٥ وما بعدها . د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة، المرجع السابق، ص ١٤٣ وما بعدها . د. أحمد سلامة: الأحوال الشخصية، الكتاب الثانى، المرجع السابق، ص ١٦٢ - ١٦٤ .

(٢) د. شكرى سرور: نظام الزواج، المرجع السابق، ص ١٧٦ . مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٦٣ . د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة،

قربة المصاهرة "الأهلية"، وتسمى عند الكاثوليك بالقربة الأهلية، ونصت عليها المادتان (٦٧) و (٦٨) وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ - قربة أهلية أصلية، وتقوم بين أحد الزوجين ومن يربطهم بالزوج الآخر قربة دم، فتحرم عليه أن يتزوج من أى من هؤلاء الأخيرين إذا كانوا يرتبطون بالزوج الآخر بقربة مباشرة أيا كانت الدرجة، أما إن كانوا يرتبطون بالزوج الآخر بقربة حواشى، فلا يمتنع عليه أن يتزوج منهم إلا فى حدود الدرجة الرابعة.

٢ - قربة أهلية تقوم بين أقرباء الدم لأحد الزوجين وأقرباء الدم للزوج الآخر: فيمتنع الزواج بين الأقرباء فى هذا الفرض حتى الدرجة الرابعة، وتحسب درجة القربة هنا، بأن تحدد أولا درجة القربة بين كل من الزوجين وقريب الزوج الآخر، ثم تجمع درجتا القربتين فإن جاوزتا الدرجة الرابعة جاز الزواج، وإلا حرم.

٣ - القربة الأهلية الفرعية: وتنصـور فى فرضين، الأول: أن يتزوج شخصان على التوالى من شخص ثالث، فتنشأ قربة بين أقرباء الزوج الأول وأقرباء الزوج الثانى، ولكن يقتصر تحريم الزواج على الدرجة الأولى.

الثانى: أن يتزوج اثنان من شخصين تربطهما قربة دم، فتنشأ قربة بين أقرباء الزوج الأول وأقرباء الزوج الثانى، ولكن يقتصر تحريم الزواج على الدرجة الأولى أيضا^(١). ويؤسس التحريم هنا فى قربة المصاهرة على اعتبار الزوجين فى المسيحية جسدا واحدا، فقريب أى منهما بدرجة معينة، هو قريب للآخر فى نفس الدرجة.

- الآداب العامة "الحشمة العامة": وهو مانع نصت عليه المادة (٦٩): "ينشأ مانع الحشمة من الزواج الباطل مكتملا كان أم لا، وعن

المرجع السابق، ص ١٣٠ - ١٣١. د. جميل الشرقاوى: الأحوال الشخصية لغير المسلمين،

المرجع السابق، ص ٩٢.

(١) د. شكرى سرور: نظام الزواج، المرجع السابق، ص ١٧٧ وما بعدها.

مشتهر أو العلنى فيبطل الزواج فى الدرجة الأولى والثانية من خط المنحرف بين الرجل وأقارب المرأة الدمويين أو بالعكس". ومقتضى هذا المانع، أن يمتنع زواج من كانا مرتبطين بزواج باطل (وسواء حصل دخول أو لا) من أصول أو فروع كل منهما فى خط عمودى فى الدرجة الأولى والثانية. كما يسرى نفس الحكم على من كانا قد عاشا سفاحا بطريقة علنية ومشهرة^(١).

القربة الروحية: ونصت عليها المادة (٧٠)، وتقضى بأن العماد ينشئ قرابة روحية بين الأشبيين من جهة والمعمد ووالديه من جهة أخرى، وهذه القربة مانعة من الزواج. وهذا المانع قائم على اعتبار أن المعمد يصير فى مرتبة الأب بالنسبة لمن عمده، ومن ثم يمتنع زواجهما^(٢).

وفى كل هذه الموانع كانت اعتبارات دينية وراء تقريرها سواء كانت محرمة أو مبطله.

الزواج الظنى^(٣): ونصت عليه المادة ٤/٤ من الإرادة الرسولية تحت اسم: الزواج الموهوم.

ثم نصت المادتان (١٠٥) و (٣٠١) على أنشأ اعتبار الزواج موهوماً.

وكم سق فإن هذا النص تطبيق لنظرية الزواج الظنى التى وضعها الفقه الكنسى.

(١) مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحكام الشخصية، المرجع السابق، ص ١٦٥ - ١٦٦. د. توفيق فرج: أحكام الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٢٢٦. د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة، المرجع السابق، ص ١٣٥. د. أحمد سلامة: الأحوال الشخصية، الكتاب الثانى، المرجع السابق، ص ١٩٤.

(٢) د. عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة، المرجع السابق، ص ١٣٣ - ١٣٤. مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٦٦. د. توفيق فرج: أحكام الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٢٢٣ - ٢٢٤. د. شكرى سرور: نظام الزواج، المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٣) انظر فى الإشارة إلى مراجعه هامش ص ٥٥٤ - ٥٥٥.

الانفصال الجسماني بين الزوجين: الأصل في الزواج المسيحي أنه أبدي لا يقبل الانفصال إلا لعلّة الزنا، وقد تمسكت الكنيسة الكاثوليكية بهذا المبدأ، أي تحريم الطلاق بين الزوجين المسيحيين .

غير أن الحياة الزوجية قد تصل بين الزوجين لسبب أو لآخر، إلى درجة يستحيل معها الاستمرار، وكان لابد للكنيسة الكاثوليكية، أن تجد مخرجاً في مثل هذه الحالات كبديل للطلاق، وفعلاً استعاضت الكنيسة الكاثوليكية عن الطلاق بما عرف بالانفصال الجسماني بين الزوجين، أي افتراق الزوجين في المضجع والمائدة والمسكن، مع بقاء الصلة القانونية قائمة بينهما، وحتى هذا الانفصال، حددت له أسباباً على سبيل الحصر . يمكن لطالبيه اللجوء للسلطات الدينية، أو إيقاعه من تلقاء نفسه .

وقد أخذت قوانين الأحوال الشخصية للكاتوليك في مصر، بهذا النظام، فنصت عليه المواد:

مادة (١١٨) التي بينت أحد أسبابه بقولها: "إذا زنى أحد الزوجين حق للزوج البريء أن يهجر المعيشة المشتركة هجراً تاماً، ويفقد الزوج البريء هذا الحق إذا كان: ١ - قد وافق على جرم زوجه . ٢ - أو كان قد سببه له . ٣ - أو صفح له عنه صراحة أو ضمناً . ويستفاد الصفح الضمني من معاشرة الزوج البريء لزوجته الآثم بعد أن علم بزناه، أو إذا مضى ستة أشهر بعد علمه بجريمة زوجه، ولم يهجره أو يشتكى منه . ٤ - أو اقترف هو نفسه الجرم عينه" .

وقد عدت المادة (١٢٠) الحالات الأخرى التي يجوز فيها الانفصال الجسماني، وهي:

١ - إذا انتمى أحد الزوجين إلى بدعة غير كاثوليكية .

٢ - أو ربى الأولاد تربية غير كاثوليكية .

٣ - أو سلك سلوكاً مجرماً وشائناً .

٤ - أو وضع زوجه في خطر جسيم للنفس أو الجسد .

٥ - أو جعل المعيشة المشتركة صعبة جدا بسبب تصرفه القاسى .

٦ - وما شاكل ذلك" .

فمتى توافرت واحدة أو أكثر من هذه الحالات، يمكن للزوج المتضرر أن يفصل عن زوجه الآثم من تلقاء نفسه، وهنا لا يلزم بالعودة للحياة الزوجية مرة أخرى مهما طالّت مدة الانفصال، بل إن هذا متروك لإرادته هو "مادة ١١٩" . أو يلجأ للرئيس الكنسى ليأذن له فى الانفصال، فإن كان الرئيس الكنسى قد حدد مدة للانفصال، فبانتهاؤها يلزم الزوج المنفصل بالعودة لمواصلة الحياة الزوجية، وله أيضا أن يعود قبل انتهائها متى أراد ذلك^(١) .

ونظام الانفصال الجسمانى بين الزوجين قائم على اعتبار دينى، هو أبدية عقد الزواج وعدم قابليته للانفصال .

ثالثا : بالنسبة لطائفة البروتستانت (الإنجيليون) :

ويمثلون فئة قليلة من مسيحي مصر، ويحكم مسائل أحوالهم الشخصية، التقنين الذى أصدرته طائفتهم، وأقرته الحكومة عام ١٩٠٢، ونوضح أثر القانون الكنسى فيه على النحو التالى:

- الزواج: الزواج عند الإنجليين، كما عرفته المادة (٦) من تقنينهم "اقتران رجل واحد بامرأة واحدة اقترانا شرعيا مدة حياة الزوجين"، ويبدو فيه أثر القانون الكنسى، فيما يلى:

(١) مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٧٣ وما بعدها . د . شكرى سرور: نظام الزواج، المرجع السابق، ص ٣٤٦ وما بعدها . د . جميل الشرقاوى: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ٢٣٦ وما بعدها . د . توفيق فرج: أحكام الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٣٦٨ وما بعدها . د . عبد الناصر العطار: أحكام الأسرة، المرجع السابق، ص ١٨٣ وما بعدها . د . أحمد سلامة: الأحوال الشخصية، الكتاب الثانى، المرجع السابق، ص ٤٣٥ وما بعدها .

فيما يتعلق بالشروط والأركان :

- السن: ونصت عليه المادة (١٠) من قانون الطوائف الإنجيلية: "لا يصح الزواج قبل بلوغ الرجل سن الثامنة عشرة سنة والمرأة السادسة عشرة سنة"^(١)، ويبدو أثر القانون الكنسي في هذا الشرط في تحديد سن للزواج لا يصح قبلها على غرار القانون الكنسي كما بينا من قبل .

- الشكل أو الانعقاد الديني: ونصت عليه المادة (١١): "لأجل أن يكون الزواج صحيحا يجب أن يكون مستوفيا للشرائط المقررة لدى الكنيسة التابع لها الطرفان، أما إذا كان الطرفان تابعين لكنيستين مختلفتين، فيجب أن يكون مستوفيا لكامل شروط الصحة المتبعة لكل من الكنيستين"، أى يلزم لإنشاء الزواج عند طوائف الإنجيليين، أن يكون على يد أحد رجال الدين الذين يمنحون الرخصة بذلك وطبقا للمراسيم الدينية وإلا كان باطلا^(٢)، وهو ما يبدو فيه أثر القانون الكنسي .

الرضاء: باعتباره ركنا من أركان الزواج، نصت عليه المادة (٩) من قانون الطوائف الإنجيلية: "لا يجوز أن يعقد الزواج إلا بعد الرضا بالإيجاب والقبول من الزوجين"، ولذا، فإن عدم الرضاء، أو توافر أحد عيوبه "الغلط والغش والإكراه"، يبطل عقد الزواج^(٣)، ووجوب الرضاء هنا، باعتبار عقد الزواج عقدا أبديا، يلزم فيه الرضاء، كما أن الرضاء ركن في كافة العقود في القانون الكنسي .

^(١) مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٨١. د. أحمد سلامة: الأحوال الشخصية، الكتاب الثانى، المرجع السابق، ص ٩٦. د. جميل الشرفاوى: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ٨٨.

^(٢) مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٨٢. د. جميل الشرفاوى: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ١١٦. د. شكرى سرور: نظام الزواج، المرجع السابق، ص ١٢٧ - ١٢٨.

^(٣) د. شفيق شحاتة: أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ١٥ وما بعدها. مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٨٢.

فيما يتعلق بالموانع: موانع الزواج، هي ما يحول دون عقده، ومن الموانع التي يبدو فيها أثر القانون الكنسي:

١ - وجود زواج سابق قائم: وجود زواج سابق قائم يمنع من عقد زواج جديد عند الإنجلييين، وهو ما يستفاد من تعريف المادة (٦) من تقنينهم للزواج بأنه: "اقتران رجل واحد بامرأة واحدة" (١). وهذا المنع مؤسس على اعتبار منع تعدد الزوجات في القانون الكنسي.

٢ - قرابتا النسب والمصاهرة: فتوافر درجة معينة من القرابة بنوعيتها مانع يحول دون عقد زواج جديد، وقد حددت المادة (٧) القرابة المانعة للزواج، وأدرجتها في جدولين، أحدهما للرجل والآخر للمرأة، فشملت القرابتين معاً، وبالنسبة للزوجين معاً (٢). ويؤسس هذا المانع "قرابة المصاهرة" على اعتبار "أن الزواج المسيحي يجعل كلا من الزوجين جسداً واحداً، فيصير أهل كل منهما أهلاً للآخر".

- الانفصال الجسماني والطلاق: الأصل أن المسيحية لا تجيز الطلاق بين الزوجين، فإذا استحال الحياة بين الزوجين لجأ أو لجأ المتضرر منهما إلى طلب انفصال الحياة المشتركة مع زوجته، مع بقاء علاقتهما القانونية قائمة، إعمالاً لما أوجدته الكنيسة الكاثوليكية من مخرج لهذه المشكلة.

(١) مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٨٣. د. جميل الشرفاوي: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، المرجع السابق، ص ٩٨.

(٢) د. شكرى سرور: نظام الزواج، المرجع السابق، ص ١٧٨. مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٨٣ وما بعدها. د. جميل الشرفاوي: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٩٣. د. أحمد سلامة: الأحوال الشخصية، الكتاب الثانى، المرجع السابق، ص ١٥٩ - ١٦٠.

غير أن قوانين الطوائف الإنجيلية أجازت كلا من الطلاق، وذلك فى المادة (١٧): "الطلاق هو فسخ عقد الزواج بين الزوجين"، والانفصال الجسمانى، وذلك فى المادة (١٤): "المفارقة هى تباعد الزوجين عن بعضهما البعض بسبب تنافر بينهما".

ولكن هذه القوانين قد حددت على سبيل الحصر، الحالات التى تجيز كلا منهما، فقد قررت أن المفارقة بين الزوجين يجوز الحكم بها لطلبها إذا ساءت معاملة الزوج الآخر له، حتى أصبحت العشرة فوق طاقة احتماله، وذلك ما لم تفلح محاولات الصلح بينهما، فإن أفلحت عاد الزوجان لاستئناف حياتهما المشتركة، وهو ما نصت عليه المادة (١٥): "إذا أصبحت عيشة أحد الزوجين منغصة وفوق الاحتمال بسبب سوء معاملة الآخر المتواصلة ولم تفلح المصالحة بينهما وطلب المفارقة، جاز للسلطة المختصة أن تحكم له بها إلى أن يتصالحا".

كذلك بالنسبة للطلاق: اشترطت نصوص هذه القوانين ضرورة صدور حكم الطلاق من الجهة القضائية المختصة وهو ما نصت عليه المادة (١٨): "لا يجوز الطلاق إلا بحكم من المجلس العمومى". كما حددت هذه النصوص على سبيل الحصر حالتين لجواز طلب الطلاق، هما: الزنا، واعتناق أحد الزوجين ديانة غير المسيحية، وهو ما نصت عليه المادة (١٨):

أولاً: إذا زنا أحد الزوجين وطلب الطلاق الزوج الآخر.

ثانياً: إذا اعتنق أحد الزوجين ديانة أخرى غير الديانة المسيحية، وطلب الزوج الآخر الطلاق.

إلا أنه فى هذه الحالة لا يحكم بالطلاق إلا لصالح من بقى من الزوجين على ديانة المسيحية دون الزوج الآخر، وهو ما نصت عليه

المادة (١٩)^(١) . ويبدو أثر القانون الكنسى فى نصوص شريعة الإنجيليين فى هذين الطريقين لفسخ الزواج فى: أولاً: تقرير نظام الانفصال الجسمانى، وهو نظام كنسى خالص . ثانياً: تشدد هذه النصوص فى إيقاع الطلاق، سواء بعدم إجازته إلا بحكم قضائي "من المجلس العمومى"، أو بتحديد حالتين لطلبه على سبيل الحصر هما، الزنا، واعتناق ديانة غير المسيحية .

وبذلك نكون قد أوضحنا ما تركه القانون الكنسى على بعض القوانين المعاصرة فى مجال القانون الخاص، سواء بالنسبة لنظام الأسرة المسيحية باعتباره نظاماً شديد الصلة بالدين ويستمد منه تنظيمه، أو بالنسبة لنظام الالتزامات، باعتباره كان قانوناً وضعياً، اشتمل على ما ينظمها من أثر .

(١) مستشار/ تادرس ميخائيل: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ١٨٦ وما بعدها . د . شكرى سرور: نظام الزواج، المرجع السابق، ص ٣٤٨ - ٣٤٩ . د . جميل الشرقاوى: الأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص ٢٣٨ وما بعدها .

خاتمة الباب

خلاصة المقارنة بين التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية والقانون الكنسى وأثرهما فى بعض القوانين المعاصرة :

كما رأينا، فقد انتشر الإسلام وانتشرت معه شريعته لتحكم الدول التى دخلها، لأنه عقيدة وشريعة فى آن واحد، وظلت شريعته السائدة فيها، حتى كانت الخلافة العثمانية، والتى دب فيها الضعف فى أواخر عهدها، ووقعت فريسة لتدخل الدول الأجنبية فى شئونها، فبدأت فى النقل عن قوانينها مستبعدة لأحكام الشريعة الإسلامية، ثم ما لبثت الدول الأجنبية أن استولت على ولاياتها المسلمة، وأحلت قوانينها الأجنبية محل الشريعة الإسلامية، باعتبار أن القانون يتبع السلطة الحاكمة لأنه وسيلتها لتحقيق أهدافها، ولم يبق للدول المسلمة التى وقعت تحت سلطة الاحتلال الأجنبى إلا الاحتفاظ بمجال الأحوال الشخصية معافى من انتهاك القوانين الأجنبية، أى تحول العالم الإسلامى عن أحكام شريعته على أثر هذه الظروف السياسية التى تعرض لها والتى يمكن لأجلها القول بأن العالم الإسلامى قد حول عن شريعته رغم إرادته، وبعد تحرر الدول العربية والإسلامية من سلطة الاحتلال الأجنبى بادرت إلى وضع قوانين جديدة لها، لكنها أبقت فيها على الكثير من أحكام القوانين الأجنبية التى حكمتها فترة الاحتلال، رغم أن الشريعة الإسلامية كانت أحد مصادرها فى أغلب أو جميع هذه الدول مما جعل لها أثرا واضحا فى هذه القوانين سبق إيضاحه .

كذلك الحال بالنسبة للمسيحية، فقد كتب لها الانتشار بعدما عانت من اضطهادات، وتبع انتشارها ازدهار مكانة الكنيسة فى الإمبراطورية الرومانية والذى استتبع ارتفاع شأن رجال الدين المسيحي آنذاك، الذين ظلوا يتحنون الفرص حتى استولوا على السلطة الزمنية إلى جانب السلطة الدينية، ووضعت فى يدهم مقاليد الأمور . ولما كان القانون يتبع السلطة الحاكمة، فقد ترتب على استئثار رجال الدين بالسلطة الزمنية، تحول القانون الكنسى محل القوانين الرومانية، وانتشار تطبيقه فى الإمبراطورية

الرومانية آنذاك • ولكن ونظرا لتعسف رجال الدين فى سلطتهم وانفرادهم بعلم وتفسير مبادئ الدين، وخلق المسيحية من أحكام تهتم بأمور الحياة الدنيا أو تنظمها، فقد أدت سلطة رجال الدين إلى انغلاق المجتمع عند حدود تعليمات المسيحية الزاهدة المتكثرة للحياة الدنيا، مما أسفر عن تخلف المجتمع آنذاك فى كافة جوانب الحياة، وأدى إلى ثورته على رجال الدين وانتزاعه السلطة الزمنية من أيديهم وحصر سلطتهم فى المجال الدينى وحده، فأنحسر من ثم القانون الكنسى تبعا لذلك، وعاد القانون الرومانى العلمانى مرة أخرى ليحكم المجتمع، أى تحول العالم المسيحى عن قانونه الكنسى •

وظل الحال على ذلك حتى وضعت تقنيات نابليون، فنفذت بعض أحكام القانون الكنسى إليها، إما لأنها من الأمور المتصلة بالدين والتي يلتزم معتنقوه بها كنظام الأسرة، أو عن طريق القانون الرومانى أحد مصادرها، والتي سبق أن أثرت الأفكار المسيحية فيه على نحو ما سبق إيضاحه، مما جعل لها أثرا فى قوانين الدول الغربية، سبق بيانه •

وتتمثل المقارنة هنا فى: أن تحول المسلمين كان لأسباب خارجة عن إرادتهم، أى أنهم قد أرغموا على هذا التحول، ولهذا كان تحولهم عن بعض الأحكام العملية فقط فى مجال تنظيمهم علاقاتهم، وظلوا متمسكين بأحكام شريعتهم ما وسعهم ذلك، فى جانب الأحوال الشخصية بالإضافة إلى بعض أحكام فى مجال المعاملات، وظل حينئذ لتطبيق البقية الباقية، لإيمانهم بأن فيها الخلاص مما يعانونه من أزمات حلت بهم على أثر ابتعادهم أو إبعادهم عن أحكام شريعتهم، أما تحول العالم الغربى المسيحى عن أحكام القانون الكنسى، فقد كان بسبب رجال الدين أنفسهم، الذين اضطرت تعاليمهم وما أعلنوه من تفسير لمبادئ الدين التى انفردوا بعلمها وتفسيرها إلى تحول المسيحيين بإرادتهم عن قانون دينهم، وإبعادهم له عن مجال حياتهم، بل الثورة على رجال الدين والإطاحة بهم، ولهذا كان التحول جارفا لإيمانهم بأن صلاح أمرهم فى الابتعاد عن هذا القانون •

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

•

الباب الثانى

موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية والقانون الكنسى ومدى إمكانية تحقيقها فى الوقت الحالى

تمهيد وتقسيم :

أبعد المسلمون عن تطبيق شريعتهم فيما يخص الكثير من علاقاتهم ومنازعاتهم . واستبدلوا بها القوانين الأجنبية، وظلت هذه الأخيرة تحكم - دون أى وجه حق - علاقات المسلمين فى عقر دارهم ما يقرب من قرن ونصف القرن، ولكن العملة الجيدة دائما ما تطرد العملة الرديئة، فسرعان ما اكتظ المجتمع الإسلامى بالعديد من المشكلات التى نجمت عن تطبيق قوانين غريبة عن عقيدته وبيئته وتراثه وتقاليده، لذا فقد بدأت الدعوات تقوم منادية بالعودة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية مرة أخرى، وذلك لما تتمتع به من سمات تجعلها الأولى والأقدر على تحقيق صالح المجتمع، ولما تملكه من ملكات تضمن لها دوام التطور وبالتالى دوام التطبيق، وقد استجابت معظم الدساتير العربية والإسلامية لهذه الدعوات فجعلت الشريعة الإسلامية - على الأقل - أحد مصادر القانون فيها .

وكما ارتفعت الأصوات تنادى بنز القوانين الأجنبية وعودة تطبيق الشريعة الإسلامية فى ديارها، فقد ارتفعت أصوات أخرى مضادة تتكر هذه الدعوة وتحذر من عواقبها، وتؤكد أن القوانين الوضعية الأجنبية عن بيئة وتقاليد وعقيدة المسلمين هى أنسب وأصلح القوانين للتطبيق فى الوقت الحالى، وأن عودة تطبيق الشريعة الإسلامية تقف دونه عراقيل وصعوبات لا مخرج لنا منها . وقد تولى الفريق الذى ينادى بعودة تطبيقها الرد على ما أثاره المعارضون من حجج وأثبت صلاحية الشريعة الإسلامية دائما لحكم المجتمع فى كل زمان ومكان .

وقد خاضت بعض الدول التجربة فعلا . ووضعت تقنيات مستمدة كلية من أحكام الفقه الإسلامى .

كذلك بالنسبة للغرب، فكما رأينا، أنه حارب الكنيسة وثار على رجالها، وتمت ترقية الكنيسة عن مسرح السلطة الزمنية، وحصر نطاقها في المجال الروحي، ومن ثم تم استبعاد القانون الكنسي تبعاً لاستبعاد سلطة الكنيسة، وأطلق المجتمع الغربي العنان لنفسه فحرر العقول التي اندفعت في طريق العلم، تعوض ما فاتته من سنوات الركود والجهل والتخلف التي انتابته على أيدي سلطة الكنيسة.

وقطع الغرب أشواطاً في طريق العلم، أثمرت الحضارة الغربية القائمة حالياً، والتي بلغ بها المجتمع الغربي مستوى الرخاء والرفاهية في معيشتة، غير أن انخراط المجتمع الغربي في طريق المادية، شغله عن أحكام دينه، ومن ثم فقد تجردت حضارته من مبادئ هذا الدين، التي تدعو إلى الرحمة والأخوة والمحبة والمسالمة، وقامت على العلم وحده، وهو سلاح ذو حدين، فكما بلغ به مستوى الرخاء والرفاهية في معيشتة، فقد هوى به في طريق الحروب وانحدار مستوى الأخلاق كما سنرى، وتبين ذوو البصيرة منهم، أن خلاصهم في الرجوع إلى أحكام دينهم ومبادئه، والتي سبق أن صاغها رجال الكنيسة الأول من قبل، فقامت الدعوات أيضاً تنادى بالرجوع إلى مبادئ المسيحية السمحة، ولم يجدوا في ظروف المجتمع الغربي نفسه ولا في مبادئ الدين أيضاً ما يحول دون هذا الرجوع.

ولتوضيح هذه الأمور سنقسم هذا الباب إلى فصلين:

الفصل الأول: موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية ومدى إمكانية تحقيقها في الوقت الحالي.

الفصل الثاني: موجبات العودة لتطبيق القانون الكنسي، ومدى إمكانية تحقيقها في الوقت الحالي.

الفصل الأول

موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية

ومدى إمكانية تحقيقها في الوقت الحالي

تمهيد وتقسيم :

نزع الاستعمار عن الدول العربية الإسلامية، ومن ثم كان من الطبيعي أن تزول آثار المستعمر بزواله هو نفسه، والذي جاهدت الدول المحتلة للتخلص منه ومن أول وأهم هذه الآثار، تلك القوانين الغربية التي اعتادت ساحتها المحاكم ولاكتها السنة القضائية، ولكن، ما إن نزع الاستعمار متاقلا عن الدول العربية الإسلامية، وبدأ التفكير في العودة إلى استرداد الهوية العربية والإسلامية، بإعادة القوانين الإسلامية إلى ديارها التي أخرجت منها، حتى ارتفعت أصوات مبجوعة، تزعم أن هذه العودة أصبحت عسيرة تقف دونها العراقيل وبعيدة تحول بينها المعوقات، وأن تطبيق الشريعة الإسلامية في الوقت الحالي، لم يعد يصلح ظروف المجتمع الحاضر .

والواقع أن ما عدته هذه الأصوات، وحسبته معوقات وعراقيل، إن هي إلا شهادة لهذه الشريعة على صلاحيتها وبقائها، لأنها انصبت على ما تتمتع به هذه الشريعة من مزايا، لا تتوافر لغيرها من الشرائع، والرد عليها يقتضى إخراج ما في بطن هذه الشريعة من كنوز تزخر بها، وتشهد لها بتفردا بين سائر الشرائع بصلاحيتها للتطبيق في كل زمان ومكان وهو ما يثبت أن عودة تطبيق الشريعة الإسلامية أمر لا يحتاج سوى إلى العزم والنية من أولى الأمر، أما هي فإنها معدة دائما لضمان أفضل تنظيم للمجتمع في كل زمان ومكان . وقد ظهرت في الآونة الأخيرة، دعوات غريبة تروج لنظمها، وتبشر بمبادئها وتزين للدول الشرقية والإسلامية بخاصة، أن الأخذ عن هذه النظم وتطبيق هذه المبادئ سيعود عليها بالنفع، لأنها فترة رحلة طويلة من العلم والمدنية والحضارة، ووليدة الثورة العلمية

والنقد التفاضلي والاقتصادي، بل يصل الأمر إلى حد إلزامها بالاندماج في نظامها العالمي الجديد، في عصر لم يعد يناسبه شريعة مضي عليها أكثر من أربعة عشر قرناً، ولذا كان من الضروري التصدي لهذه الدعوات، ومواجهة هذه الأفكار وتفنيد حججها وإثبات أن مرونة الشريعة الإسلامية، تجعلها لا تتعارض مع نظم جديدة فيها صلاح المجتمع ونفعه، طالما لا تتعارض مع مبادئ الإسلام وأحكامه.

بل إن ما تروج له المدنية الغربية من مبادئ وأفكار في القرنين العشرين والحادي والعشرين، وصلت إليها بعد رحلة طويلة من العلم والمدنية والحضارة، هو ما جاءت به الشريعة الإسلامية، منذ ما يقرب من خمسة عشر قرناً مضت، ولهذا سنقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية في الوقت الحالي، وموقف الدساتير العربية والإسلامية.

المبحث الثاني: مدى إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية في الوقت الحالي.

المبحث الأول

موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية

فى الوقت الحالى وموقف الدساتير العربية والإسلامية

تمهيد وتقسيم :

أسفر تطبيق القوانين الأجنبية عن بيئة وعقيدة المسلمين على تنظيم علاقاتهم عن مشاكل عديدة، ارتفعت على أثرها الدعوات منادية بعودة تطبيق الشريعة الإسلامية باعتباره علاجاً لما اعتري المجتمع الإسلامى على أثر تطبيق القوانين الأجنبية.

هذا فضلا عن أن الإسلام عقيدة وشريعة، ومن ثم فإن تطبيق شريعته فرض على المسلمين وكذلك لاعتبارها أنسب الشرائع لبيئته وظروفه وتراثه وثقاليده، ولصلاحيتها لكل زمان ومكان.

وقد استجابت معظم الدساتير العربية والإسلامية لهذه الدعوات، فنصت على اعتبار الشريعة الإسلامية أحد مصادر القانون فيها، أو المصدر الرئيسى لها، وتطبيقاً لما نصت عليه هذه الدساتير، فقد صدرت معظم تشريعات الدول الإسلامية، وللشريعة أثر واضح فيها كما رأينا.

ولتوضيح ذلك، نقسم هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية فى الوقت الحالى.

المطلب الثانى: موقف الدساتير العربية والإسلامية من عودة تطبيق الشريعة الإسلامية مع الإشارة لموقف المؤتمرات العالمية.

المطلب الأول

موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية

فى الوقت الحالى

ارتفعت الدعوات منادية بعودة تطبيق الشريعة الإسلامية كنظام يحكم المجتمع ويخضع له المسلمون فى الدول الإسلامية لا سيما العربية منها^(١)،

^(١) وقد قامت مجموعة من كبار رجال القانون فى مصر والعالم العربى ببنى هذه الدعوة والترويج لها فى كتاباتهم ومؤلفاتهم المختلفة، وكذلك فى محاضراتهم التى ألقوها، ومن هؤلاء: الأستاذ الدكتور/ عبد الرزاق أحمد السنهاورى: فقد قام بدور محمود فى محاولة تقنين أحكام الفقه الإسلامى، حيث اقتبس الكثير من قواعده وأحكامه فى القانون المدنى المصرى الحالى ١٩٤٨م، كما أوضحنا، ومنه انتقلت إلى أغلب قوانين الدول العربية. ثم خطا خطوة أوسع فى هذا المجال، بصدد وضعه للقانون المدنى العراقى الحالى الصادر ١٩٥١م، وكتب سبق بيان دور الشريعة الإسلامية البارز فيه، عن طريق الإبقاء على الكثير من مواد مجلة الأحكام العدلية فيه.

كما قام الأستاذ السنهاورى بكتابة عدة أبحاث دعا فيها إلى العودة لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، منها: بحث القانون المدنى العربى، والمنشور بمجلة القضاء العراقية، العدد ١٩٦٢م، والذى نشرته مجلة القانون والاقتصاد ١٩٩٢م، عدد خاص، وقد سبقت الإشارة إليه. بحث "من مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدنى العراقى وحركة التقنين المدنى فى العصور الحديثة" والمنشور بمجلة القانون والاقتصاد، السابق الإشارة إليها، بحث "وجوب تنقيح القانون المدنى المصرى وعلى أى أساس يكون هذا التنقيح"، بمناسبة العيد الخمسينى للمحاكم الأهلية، ونشرته مجلة القانون والاقتصاد، العدد السابق الإشارة إليه. وقد وصف الأستاذ الدكتور صوفى أبو طالب، الدور الذى قام به الأستاذ السنهاورى، فيما يتعلق بجهوده فى مجال عودة تطبيق الشريعة الإسلامية بقوله: "إن الأستاذ السنهاورى خدم الشريعة الغراء بما يعدل ما فعله جيل بأكمله من علماء الشريعة والقانون، انظر: د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، نشرته مجلة القانون والاقتصاد، بحث سابق الإشارة إليه، ص ١٩٣ - ١٩٤.

ومن هؤلاء أيضا:

الأستاذ الدكتور شفيق شحاته، وهو مسيحى الديانة، وذلك فى عدة كتابات له، أهمها، مؤلفه "الاتجاهات التشريعية فى قوانين البلاد العربية" وهو بحث سبقت الإشارة إليه، ص ٥ - ٦ -

= الأستاذ الدكتور صوفى حسن أبو طالب: والذى انتج لذلك أكثر من سبيل، منها، كان لسيادته دور رائد فى تقنين أحكام الشريعة الإسلامية، تجلى فى اقتراحات ومشروعات تقنين أحكام الشريعة الإسلامية الستة، (١٩٧٨ - ١٩٨٢م) حيث كان سيادته رئيسا لمجلس الشعب المصرى آنذاك.

ورد فى كتيب بعنوان "تقنين الشريعة الإسلامية فى مجلس الشعب" إصدار مجلس الشعب المصرى ١٩٨٣م، ص ٢٨، فى اجتماع اللجنة الخاصة لتقنين أحكام الشريعة الإسلامية، يوم الأربعاء ١٩٨٢/٦/٢٣م: "ونوه الحاضرون بصاحب الفضل الأول فى تنفيذ النص الدستورى القائل بأن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع وهو الدكتور صوفى أبو طالب، الذى اقترح فى ٢٠ ديسمبر ١٩٧٨م تشكيل اللجان الفنية لتقنين الشريعة الإسلامية، وسيذكر له التاريخ دائما ذلك، كما سيذكر له التاريخ جهوده المتواصلة فى متابعة نشاط اللجان وتحريك الأمور التى قد تكون قد بدأت فى الاسترخاء نوعا ما، وكذا اتصالاته بكل من يرى الاستفادة بجهوده من رجال الفقه والقانون فى تقنين الشريعة الإسلامية، وكذا مناقشاته الفقهية والقانونية للنصوص والمشروعات التى تضمنت آلاف المواد القانونية صياغة وإرجاعا لأصولها الفقهية". كذلك، شملت محاضراته وكلماته فى الاجتماعات والنحو والمحاضرات العامة، نداءه ودفاعه الدائم عن تطبيقها، وتنفيذه لكل معوقات قد تقف فى وجه هذا التطبيق، ومن ذلك: كلمته التى ألقاها فى اجتماع اللجنة الخاصة لتقنين أحكام الشريعة الإسلامية، يوم الأربعاء ١٩٨٢/٦/٢٣م. وكلمته فى الدورة التثقيفية للقيادات العمالية بمعهد الدراسات الوطنية يوم ١٩٨٢/١٠/١٠م، وكلمته فى معهد الدراسات الوطنية أيضا، يوم ١٩٨٢/١٢/١م. وكلمته فى أكاديمية الشرطة ومعهد الدراسات الوطنية يومى ١٩٨٢/١٢/٦م. وكلمته فى معهد الدراسات الوطنية أيضا، يوم ١٩٨٣/١/١٩م. وكلمته فى الدورة التدريبية التى ينظمها الحزب لمسئولى الخدمات بالمحافظات بمعهد الدراسات الوطنية أيضا يوم ١٩٨٣/٢/٢١م.

كما أشرى سيادته المكتبة القانونية بمؤلف قيم بعنوان: "تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية". وقد تعرض فيه للاعتراضات التى قيل أنها تعرقل عودة تطبيق الشريعة الإسلامية، وتولى تنفيذها وتناول مصادر الشريعة الإسلامية ووسائل تطورها، وتلاقى الشريعة الإسلامية مع القانون الرومانى بعد فتح البلاد التى كانت خاضعة لنفوذ روما لبيان الخصائص التى تتميز بها الشريعة الإسلامية بالمقارنة بالشرائع العالمية الأخرى. كما تعرض لمزاومة القوانين الأوروبية للشريعة الإسلامية فى حكم البلاد العربية منذ القرن التاسع عشر، تتبع فيه حركة التقنين الحديثة فى البلاد العربية وأهمية الشريعة الإسلامية =

وظهور هذه الدعوات أمر حتمى وطبيعى، بل إنها قد جاءت متأخرة عشرات السنين منذ رحيل الغزو الأجنبى عن الأراضى العربية الإسلامية.

ومما يجعل هذه الدعوة أمرا حتميا وطبيعيا: أن وجوب الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية أداء لواجب دينى، يقتضيه إيماننا بالله ورسوله، واعتناقنا لدين الإسلام^(١)، لأن اعتناق دين ما يستوجب بالتالى الخضوع

= بالنسبة للقانون العربى الموحد. بحثه "الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى فى البلاد العربية، الماضى والحاضر والمستقبل"، ونشرته مجلة القانون والاقتصاد، عدد خاص، ١٩٨٨م، وقد سبقت الإشارة إليه، وتناول فيه أيضا الرد على ما قيل من اعتراضات فى وجه تطبيق الشريعة الإسلامية فى الوقت الحالى، هذا بالإضافة إلى أبحاثه العديدة فى المؤتمرات المتعددة التى تعقد دفاعا عن الشريعة الإسلامية، والكشف عما تزخر به من كنوز. هذا فضلا عن المؤتمرات العديدة التى يشارك فيها سيادته، والتى يواصل فيها دعوته وتأييده لمودة تطبيق الشريعة الإسلامية.

ومن هؤلاء أيضا: الأستاذ الشيخ/ عبد الوهاب خلاف: فى عدة كتابات له، منها: محاضراته المنشورة بمجلة القانون والاقتصاد، العددين الثالث والرابع، ١٩٤٠م، بعنوان: "الشريعة الإسلامية مصدر صالح للتشريع الحديث". وبحث "مصادر التشريع الإسلامى مرنة" منشور بمجلة القانون والاقتصاد، الأعداد الأول والثانى والثالث، السنة ١٥، ١٩٤٥م. بحث "مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه" إصدار دار القلم ١٩٧٢م.

الأستاذ المستشار/ عبد الحليم الجندى: فى عدة كتابات له، منها: بحث "الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع" منشور بمجلة إدارة قضايا الحكومة، العدد الرابع، السنة ١٥، ١٩٧١م. بحث "الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للتقنين" منشور بمجلة إدارة قضايا الحكومة، العدد الأول، السنة ١٠، ١٩٦٦م. بحث "الشبهات التى تثار حول تطبيق الشريعة الإسلامية فى العصر الحديث اقتراح بإقامة مجمع الفقه الإسلامى" مقال بمجلة إدارة قضايا الحكومة، العدد الرابع، السنة ٢٠، ١٩٧٦م.

وغير هؤلاء من الفقهاء كثيرون.

(١) د. محمد أحمد الزرقا: توحيد قانون المعاملات المدنية والتجارية فى ضوء الشريعة الإسلامية، بحث بمجلة الشريعة والقانون، تصدرها، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، العدد السابع، ١٩٩٣م، ص ٧٧. مختار عبد العليم: حتمية تطبيق الشريعة الإسلامية، لماذا؟ المرجع السابق، ص ٢٨ - ٢٩. د. مصطفى كمال وصفى: مدخل النظم =

لكل أحكامه، سواء ما تعلق منها بالعقيدة أو الشريعة كنظام يحكم شئون الحياة، باعتبارها من موجبات الدين أيضا، سيما إذا كان عقيدة وشريعة معا، ومن ثم يجب على المسلمين الذين يعتقدونه عقيدة أن يتبعونه شريعة كذلك، حتى يستقيم إيمانهم وعقيدتهم، لأنهم ملزمون بنصوص القرآن الكريم، بتطبيق الشريعة الإسلامية^(١)، فيقول تعالى: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"^(٢)، "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون"^(٣) "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما"^(٤)، "إن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا"^(٥).

لا شك أن احترام الأفراد للقانون والتزامهم بقواعده رهين بمدى استجابته وتعبيره عن قيم مجتمعهم الروحية والمادية^(٦)، فتطبيق قانون مستمد من الشريعة الإسلامية - عقيدة المسلمين - يضمن له الحد الأقصى من احترام الأفراد وتقيدهم بأحكامه، باعتباره من موجبات دينهم، ومخالفته مخالفة لواجبات الدين، وفي ذلك أكبر ضمانة للالتزام بتنفيذ أحكام القانون وبالتالي بقاءه واستمراره.

= الإسلامية، عالم الكتب، د.ت.، ص ١٤٦، ١٤٩. أبو الأعلى المودودي: البيانات، تعريب محمد عاصم الحداد، ١٩٥٤، ص ٧٥.

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، المرجع السابق، ص ٢٠٧.

(٢) آية رقم (٤٤) من سورة المائدة.

(٣) آية رقم (٤٥) من سورة المائدة.

(٤) آية رقم (٦٥) من سورة النساء.

(٥) آية رقم (٥٩) من سورة النساء.

(٦) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، بحث سابق الإشارة إليه، ص

- إن تطبيق الشريعة الإسلامية استرداد لذاتنا العربية، حيث إنها من أهم مقومات الشخصية العربية^(١) وتحقيق لهويتنا وأصالتنا باعتبار ما تتميز به من سائر الشرائع في العالم.

إن تطبيق الشريعة الإسلامية أنجع السبل لتحقيق الوحدة العربية التي هي حلم العرب جميعا منذ سقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م، والتي تمزق على أثرها شمل المسلمين والعرب جميعا، واتسعت بينهم هوة الخلافات وتباينت وجهات النظر حتى الآن، والمعروف أن أهم أركان الوحدة العربية وحدة الثقافة، ومن أهم العوامل لتوحيد الثقافة توحيد النظم القانونية، والشريعة الإسلامية تمثل التراث الثقافي للأمة العربية، ومن ثم فالطريق إلى الوحدة العربية يكون بالضرورة بالأخذ بالشريعة الإسلامية^(٢).

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، بحث سابق الإشارة إليه، ص ٢٠٦. ومن كلمته في اجتماع اللجنة الخاصة لتقنين أحكام الشريعة الإسلامية يوم الأربعاء، ١٩٨٢/٦/٢٣. د. أحمد فتحي سرور: من كلمته التي ألقاها في المؤتمر العلمي السنوي الرابع بكلية الحقوق، جامعة المنصورة، بعنوان "مستقبل الدراسات القانونية في الجامعات المصرية"، يوم الثلاثاء ٢٣ مارس ١٩٩٩م، ونشرها مجلس الشعب في كتيب "نشرة مجلس الشعب" الفصل التشريعي السابع، دور الانعقاد العادي الرابع، العدد العاشر، ملحق (١)، ١٩٩٩/٤/٢، ص ١٢.

(٢) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، المرجع السابق، ص ٢٠٦. د. عبد الناصر توفيق العطار: تطبيق الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي، دار الفضيلة، ١٩٩٣م، ص ١٩ - ٢١.

واستجابة لذلك، نصت المادة الثانية، من النظام الأساسي لمجلس وزراء العدل العرب على أن المجلس يهدف إلى تقوية وتعميق التعاون العربي في المجالات القانونية والقضائية ودعم ومتابعة الجهد المشترك لتوحيد التشريعات العربية وفق أحكام الشريعة الإسلامية السمحاء مع الأخذ بالاعتبار ظروف المجتمع في كل قطر عربي ووضع الخطط والمناهج لتحقيق هذا الهدف والعمل على تنفيذها، كما أقر وزراء العدل العرب في مؤتمرهم الثاني، خطة صنعاء لتوحيد التشريعات العربية، التي نصت على أنها تهدف إلى توفير القاعدة المتينة والثابتة لإقامة التشريع العربي الموحد وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وقد تضمنت هذه الخطة وضع مشروع قانون عربي موحد للأحوال الشخصية وهو يتألف من (٢٩٣) مادة، =

-- أن القانون مرآة تعكس حضارة المجتمع وقيمه الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية^(١) . والمجتمع الإسلامى تتبع - أو المفروض أن تتبع - قيمه الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية من عقيدته الإسلامية باعتبارها كذلك، ومن ثم، فإن الشريعة الإسلامية هى أولى وأجدر القوانين على القيام بهذا الدور باعتبارها شريعة دينهم .

- تفوق الشريعة الإسلامية وامتيازها على سائر الشرائع بصلاحياتها لكل زمان ومكان^(٢)، والواقع أن هذا يعد أهم الأسباب وأقواها على الإطلاق، وقد توافرت للشريعة الإسلامية عوامل ثلاثة رفعتها إلى تلك المكانة المتميزة على سائر الشرائع، وهى:

أولاً : من حيث مصدرها: تتميز الشريعة الإسلامية من سائر الشرائع العالمية من حيث مصدرها بـ:

١ - إلهية مصدرها، ومن ثم تجردها من كل عيب أو نقص قد يشوب الشرائع الوضعية، ففى حين تصاغ القوانين الوضعية بمعرفة هيئة تشريعية مختصة بذلك - على اختلاف هذا اللفظ من دولة إلى أخرى - هى فى جميع الحالات مجموعة من البشر، يعترضهم النقص والقصور فيما يصدر عنهم من أفكار وآراء، ويشوبهم عجز عن توقع ما قد يجد أو يطرأ فى المجتمع من حادثات فى المستقبل، وفى جميع الحالات فإن ما يصدر من نتائج فكرهم وآرائهم، يعترضه بالتالى ما يعترض مصدره من قصور وعجز .

= مقسمة إلى خمسة أبواب (الزواج - الفرقة بين الزوجين - الأهلية والولاية - الوصية - الإرث) وقد جاء فى مذكرة العرض بشأنه: أكد المؤتمر الأول لوزراء العدل العرب (الرباط ١٤ - ١٦/١٢/١٩٧٧م، على أن وحدة التشريع بين الدول العربية، هدف قومى ينبغى السعى إلى تحقيقه، وأن اتباع أحكام الشريعة الإسلامية هو أسلم الطرق وأجداها للوصول إلى هذه الغاية، انظر، مشروع قانون عربى موحد للأحوال الشخصية، مجلس وزراء العدل العرب، الأمانة العامة، الرباط، د.ت.

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، المرجع السابق، ص ٢٠٦ -

٢٠٧.

(٢) مختار عبد العليم: حتمية تطبيق الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٢١.

فى حين ذلك، نجد الشريعة الإسلامية، تستمد مصدرها من وحى الله تعالى، وهو، إما القرآن الكريم، الذى هو منزل من عنده، وقال تعالى عنه: "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد"^(١)، و "ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ"^(٢)، و "ما فرطنا فى الكتاب من شئ"^(٣)، وإما السنة النبوية، وحكمها حكم القرآن من حيث إلهية مصدرها، لقوله تعالى: "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى"^(٤)، ومن حيث وجوب الالتزام بها، لقوله تعالى: "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا"^(٥)، و "من يطع الرسول فقد أطاع الله"^(٦).

وأما باقى مصادر الفقه، كالإجماع والقياس والاستحسان والاستصحاب والعرف والمصالح المرسلة، وشرع من قبلنا... الخ، وهى جميعاً تستند إلى الأصلين الأساسيين للشريعة "القرآن والسنة" ولا تستمد أحكامها إلا منهما أو تقرر حكماً إلا مستندة إليهما.

٢ - تعدد مصادرهما، فمصادر الشريعة الإسلامية، القرآن - السنة - الإجماع - القياس، وهى المصادر الأساسية للحكم الشرعى، ثم تبعها ستة مصادر أخرى (المصالح المرسلة - سد الذرائع - قول الصحابى - العرف - شرع من قبلنا - الاستحسان). وهذه المصادر لم يتفق جمهور المسلمين على الاستدلال بها، فمنهم من استدل بها على الحكم الشرعى، ومنهم من أنكر الاستدلال بها^(٧)، ورغم ذلك فكلها فى الشريعة الإسلامية، بصفة عامة معتبرة معتمدة، ولذلك فهى كلها مصادر للحكم الشرعى، متى

(١) آية رقم (٤٢) من سورة فصلت.

(٢) آية رقم (٨٩) من سورة النحل.

(٣) آية رقم (٣٨) من سورة الأنعام.

(٤) آيتا رقم (٣ - ٤) من سورة النجم.

(٥) آية رقم (٧) من سورة الحشر.

(٦) آية رقم (٨٠) من سورة النساء.

(٧) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع الإسلامى، دار القلم، ١٩٤٢،

استنبط منها الحكم وكان لا يتعارض مع ما ورد فى القرآن والسنة من مبادئ عامة.

٣ - مرونة مصادرها، الإسلام آخر الأديان على الأرض . ومن ثم كان لابد أن تكون أحكامه كافية لتلبية حاجات البشر منذ نزوله وحتى انتهاء هذه الحاجات بانتهاء ذويها، ولهذا جاءت الشريعة الإسلامية تحمل معها عناصر بقائها ودوامها، وتتمثل هذه العناصر فى، قدرة أحكامها على مسايرة التطور الطبيعى للزمن، وتغير حاجات الأفراد تبعاً له، وكذلك الاختلاف الطبيعى بين الأماكن المتعددة واختلاف حاجات الأفراد أيضاً تبعاً لمكان وجودهم، وهو ما يعبر عنه بصلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، أو مرونة مصادر الشريعة الإسلامية، ولا يقصد بمرونة المصادر هنا، أنها قد جاءت ببيان مفصل لكل الوقائع أحاطت فيه بجزئياتها وتفاصيلها، إنما تتمثل المرونة هنا فى، نصها على القواعد الكلية دون التعرض للتفصيلات إلا فيما ندر، وعلى العموميات دون الخصوصيات، فجاءت الأحكام التى عرضت لها قوانين عامة، ومبادئ كلية، محكمة وثابتة، لا يسوغ الإخلال بشيء منها، ويمكن فى إطارها الحكم فى كل ما يعرض للناس فى حياتهم اليومية، وأن تتماشى مع اختلاف الظروف والأحوال^(١).

فالقرآن الكريم، تتميز نصوصه التشريعية بمرونتها التى تبدو فى:

أ - تشريع أحكام العبادات وما يلحق بها من الأحوال الشخصية والمواريث، ولأنها من الأحكام التعبدية فقد وضع القرآن والسنة كل تفصيلاتها الدقيقة، حيث أنها لا تتطور بتطور البيئات، ومن ثم لا مجال لإعمال العقل فيها^(٢).

(١) عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٩٥٣، ص ٤٧.

د. أحمد فتحى بهنسى: تطبيق الحدود فى التشريعات الجنائية الحديثة، مؤسسة الخليج

العربى، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص ٤٧ - ٤٩.

(٢) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، بحث بمجلة القانون والاقتصاد،

ع ١، ٢، ٣، السنة ١٥، ١٩٤٥، ص ٢٥٣. محمد أبو زهرة: أصول الفقه، المرجع

السابق، ص ٩٤ - ٩٥، ص ٩٧ - ٩٨. عبد الجليل عبد الدايم: الفكر التشريعى الإسلامى =

ب - تشريع أحكام المعاملات، ونظرا لأنها تتعلق بمصالح الأفراد، ومن ثم تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان، فقد اقتصر القرآن بشأنها على إيراد المبادئ والقواعد العامة والكلية دون التعرض للجزئيات والتفصيلات، وبالتالي فهي مجال فسيح لإعمال العقل والاجتهاد من البشر في كل زمان ومكان حتى يمكنهم صياغة قواعد بأنفسهم لأنفسهم، حسبما تقتضيه مصالحهم في ضوء ما قرره لهم القرآن من قواعد كلية وأحكام عامة^(١)، ومن أمثلة ما أورد القرآن بشأنه قواعد عامة، تاركا التفصيلات للاجتهاد:-

البيع، فلم يرد بصده في القرآن إلا أربعة أحكام فقط هي: إباحته في قوله تعالى: "وأحل الله البيع"^(٢)، اشتراط التراضي فيه، في قوله تعالى: "لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم"^(٣)، إيجاب شهره، في قوله تعالى: "وأشهدوا إذا تباعتم"^(٤)، النهي عنه إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة، في قوله تعالى: "إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع"^(٥)، أما كل ما يتعلق بتنظيم هذا العقد من أحكام بعد ذلك - وما أكثرها - فقد ترك أمرها لاجتهاد أصحاب الشأن طبقا لما يرونه محققا لمصالحهم، وهو ما يختلف باختلاف الزمان والمكان،

= ومشكلات الحضارة، بحث بمجلة إدارة قضايا الحكومة، المرجع السابق، ص ٤٨١. عبد الحميد متولى: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠، ص ٩٧ - ٩٨.

(١) الشيخ/ عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي مرنة، المرجع السابق، ص ٢٥٣. د. عبد الحميد متولى: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، المرجع السابق، ص ٩٨. عبد الجليل عبد الدايم: الفكر التشريعي الإسلامي ومشكلات الحضارة، المرجع السابق، ص ٤٨١ وما بعدها. محمد أبو زهرة: أصول الفقه، المرجع السابق، ص ٩٥ - ٩٧. أحمد فتحي بهنسي: تطبيق الحدود في التشريعات الجنائية الحديثة، المرجع السابق، ص ٤٧ - ٤٨. محمد سلام مذكور: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، بحث بمجلة إدارة قضايا الحكومة، ع ١، السنة ٢١، ١٩٧٧، ص ١٢.

(٢) آية رقم (٢٧٥) من سورة البقرة.

(٣) آية رقم (٢٩) من سورة النساء.

(٤) آية رقم (٢٨٢) من سورة البقرة.

(٥) آية رقم (٩) من سورة الجمعة.

وبضمن لقواعد الشريعة الإسلامية مناسبتها للتطبيق على هذا العقد مهما اختلفت الأزمنة والأماكن^(١).

في القانون الدستوري: اقتصر القرآن أيضا بشأنه على تقرير المبادئ العامة التي تقوم عليها كل سياسة عادلة، وهي ثلاثة مبادئ أساسية، هي: الشورى، في قوله تعالى: "وشاورهم في الأمر"^(٢)، والعدل، في قوله تعالى: "وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"^(٣)، والمساواة، في قوله تعالى: "إنما المؤمنون إخوة"^(٤). أما كيف تطبق الشورى، وكيف يتحقق العدل، وكيف تتم المساواة، فهو ما تركه القرآن لذوى الشأن كنى يضعوا لأنفسهم ما يحقق مصالحهم، باختلاف الزمان والمكان، وهو ما يضمن صلاحية الشريعة الإسلامية في هذا الشأن لاستمرار التطبيق.

في قانون العقوبات: اقتصر نص القرآن على ذكر خمسة حدود فقط هي: القتل، السرقة، الزنا، الحراية، القذف، وحددت عقاب كل منها، أما ما عدا ذلك، فقد عدته من التعازير وتركته لولى الأمر، وبذلك يتمكن المشرع من مواجهة كل فعل بعقاب مناسب، يتحقق به الهدف من (الزجر والردع) وقررت بشأنها جميعا مبدأ عاما هو قوله تعالى: "وجزاء سيئة سيئة مثلها"^(٥).

- إن النصوص التشريعية التي وردت في القرآن دلالتها^(٦) ليست مقصورة على الأحكام التي تفهم من ألفاظها وعباراتها، وإنما يستدل بها

(١) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، المرجع السابق، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

ومصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢، ص ١٣٣.

(٢) آية رقم (١٥٩) من سورة آل عمران.

(٣) آية رقم (٥٨) من سورة النساء.

(٤) آية رقم (١٠) من سورة الحجرات. انظر: عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى

مرنة، المرجع السابق، ص ٢٥٤. ومصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، ص ١٣٤.

(٥) آية رقم (٤٠) من سورة الشورى. انظر: عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص

فيه، المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٦) الدلالة: هي ما تؤديه الألفاظ من معان. أبو زهرة: أصول الفقه، المرجع السابق، ص ١٣٩.

أيضا على أحكام تفهم من روحها ومعقولها، ولذا قسمت دلالة النص^(١) إلى دلالة بمنطوقه^(٢)، ودلالة بمفهومه^(٣)، وقسمت دلالة المنطوق إلى دلالة عبارة^(٤)، ودلالة إشارة^(٥)، وقسمت دلالة المفهوم، إلى دلالة مفهوم الموافقة^(٦)، ودلالة مفهوم المخالفة^(٧).

وبتعدد طرق دلالة النصوص توصل المجتهدون إلى عدة أحكام من النص الواحد، فيكون هناك حكم مأخوذ من عبارة النص، وآخر أخذ من إشارة نفس النص، وحكم ثالث مأخوذ بمفهوم الموافقة لذات النص، وحكم رابع أخذ بمفهوم المخالفة من نفس النص، وهكذا تكون كل هذه الأحكام مصدرها نص واحد استنبطت منه^(٨)، وبهذا يمكن من النص الواحد

(١) دلالة النص، هي المعنى الذى يدل عليه النص بروحه ومعقوله. د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص ٣٤١.

(٢) دلالة المنطوق، هي ما يفهم من دلالة اللفظ قطعاً في محل النطق. د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص ٣٤٨. د. عبد الحميد ميهوب: أصول الفقه، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص ٢٠٤.

(٣) دلالة المفهوم، هي ما يفهم من اللفظ في غير محل النطق، حيث إن اللفظ قد سكت عن هذا المعنى، ولكنه مفهوم من دلالة الحال عليه. د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص ٣٤٨. د. عبد الحميد ميهوب: أصول الفقه، المرجع السابق، ص ٢٠٤.

(٤) دلالة العبارة، هي المعنى المفهوم من اللفظ سواء أكان ظاهراً فيها أم كان نصاً، وسواء كان محكماً أم كان غير محكم. الشيخ/ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٥) دلالة الإشارة، هي المعنى الذى يؤمى إليه النص دون أن تدل عليه عبارته ولا يقصد من سياقه. د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص ٣٣٩.

(٦) مفهوم الموافقة، أن تدل عبارة النص على الحكم في واقعة بعبارته، ويفهم من النص هذا الحكم في واقعة أخرى لتحقيق موجب الحكم فيه. محمد أبو زهرة: أصول الفقه، المرجع السابق، ص ١٤١.

(٧) مفهوم المخالفة، هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه إذا قيد الكلام بقيد يجعل الحكم مقصوراً على حال هذا القيد. محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص ١٤٨.

(٨) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، المرجع السابق، ص ٢٥٥. ومصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، المرجع السابق، ص ١٣٥.

استخراج عدة أحكام، مما يبين مرونة نصوص التشريع في القرآن وخصوبتها، ومن ثم صلاحيتها لدوام تطبيقها، ومن أمثلة ذلك، قوله تعالى: "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف"^(١)، فقد استدل بعبارة النص على أن نفقة الوالدات المرضعات تجب على أبي أولادهن، بإشارة النص على أن نفقة الأولاد على أبيهم وحده دون غيره، بمفهوم الموافقة على أن أجر علاج الوالدات على أبي أولادهن. وبذلك أمكن استخلاص عدة أحكام من نص واحد عن طريق تنوع طرق الدلالة^(٢).

- وردت كثير من النصوص التشريعية في القرآن قرن فيها الحكم بعلته صراحة أو إشارة^(٣)، كقوله تعالى: "ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب"^(٤)، وقوله في حد السرقة: "جزاء بما كسبا نكالا من الله"^(٥).

فكل حكم شرع في الإسلام، كان هدفه تحقيق مصالح العباد سواء بجلب النفع لهم أو دفع الضرر أو رفع الحرج عنهم، ولهذا تضمنت أكثر النصوص، العلة التي اقتضت ما ورد بها من أحكام، أى علل الشارع الأحكام، وذلك إرشادا إلى أن أحكام الشارع تدور مع مصالح الناس، وحيثما وجدت مصالحهم كان حكم الشرع. وأن يقيس المسلمون ما لم يرد فيه نص على ما فيه نص إذا وجدت علة الحكم الذي ورد به النص، أى فتح باب القياس، ووصل المجتهدون إلى مجموعات عديدة من الأحكام لوقائع لا نص

(١) آية رقم (٢٣٣) من سورة البقرة.

(٢) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، المرجع السابق، ص ٢٥٦.

ومصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، المرجع السابق، ص ١٣٥.

(٣) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، المرجع السابق، ص ٢٥٦.

ومصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، المرجع السابق، ص ١٣٦. والشرعية الإسلامية مصدر صالح للتشريع الحديث، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، ع ٣، ٤، السنة ١٠، ١٩٥٠. ص ٦. محمد سلاّم مذكور: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ١٢.

(٤) آية رقم (١٧٩) من سورة البقرة.

(٥) آية رقم (٣٨) من سورة المائدة.

على حكمها^(١)، مما يبين مرونة وخصوبة مصادر التشريع، أى قدرتها على ملاحظة الأحداث وتلبية الاحتياجات .

- أن النصوص التشريعية فى القرآن التى وضعت أحكاما فى فروع القوانين المختلفة، كملت بنصوص قررت مبادئ عامة وقوانين تشريعية كلية^(٢) مكنت المجتهدين من استخلاص عدة مبادئ عامة وكلية يؤدى تطبيقها إلى تحقيق أسس التشريع الإسلامى (تحقيق مصالح العباد - العدل - مسايرة التشريع لتطور حاجاتهم وعدم جموده)^(٣)، ومن ذلك:

- النصوص التى دلت على أن الأصل فى الأشياء الإباحة، وفى الإنسان البراءة، كقوله تعالى: "وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا"^(٤)، فقد أدى هذا النص إلى تقرير مبادئ وقواعد كلية منها: "الأصل فى الأشياء الإباحة والاستثناء هو التحريم" . "الأصل فى الإنسان البراءة والاستثناء هو التجريم"^(٥).

- النصوص التى دلت على أن أساس التشريع رفع الحرج والضرب وجلب اليسر، كقوله تعالى: "ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج"^(٦)، وقوله: "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه"^(٧)، وقوله: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"^(٨)، أدت إلى تقرير المبادئ الخاصة برفع

(١) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، المرجع السابق، ص ٢٥٦.

ومصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، ص ١٣٦.

(٢) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، ص ٢٥٧. ومصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، ص ١٣٦.

(٣) عبد الوهاب خلاف: الشريعة مصدر صالح للتشريع الحديث، المرجع السابق، ص ٦ وما بعدها .

(٤) آية رقم (١٣) من سورة الجاثية .

(٥) مختار عبد العليم: حتمية تطبيق الشريعة الإسلامية لماذا؟، المرجع السابق، ص ٤٢.

(٦) آية رقم (٦) من سورة المائدة .

(٧) آية رقم (١٧٣) من سورة البقرة .

(٨) آية رقم (١٨٥) من سورة البقرة .

الضرر والحرص وجلب اليسر، وهى عشرة مبادئ منها: الضرر يزال شرعا - الضرر لا يزال بضرر - الضرورات تبيح المحظورات - المشقة تجلب التيسير^(١).

النصوص الخاصة بالمعاملات: كقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود"^(٢)، و "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها"^(٣)، فقد أدت هذه النصوص وأمثالها أيضا إلى تقرير عدة مبادئ عامة وكلية، منها: الوفاء بالعقود والعهود، وتنفيذ الشروط وأداء الأمانات^(٤).

وإضافة هذه المبادئ والقواعد الكلية إلى ما سبق أن أضافته النصوص التشريعية التى قررت أحكاما أساسية فى فروع القوانين المختلفة، وفتح باب القياس ليكون أصولا يقاس ما لم يرد فيها على ما ورد فيها، يبين ما فى النصوص التشريعية للقرآن من مرونة وسعة تؤهلها لملاحقتها مظاهر التطور المختلفة، وبالتالي مناسبتها لاحتياجات العباد فى كل زمان ومكان^(٥).

والسنة النبوية كذلك تتوافر لنصوصها التشريعية المرونة والخصوبة والسعة التى تتوفر لنصوص القرآن الكريم التشريعية، وذلك من طريقين:

١ - أن ما ورد عنه (ص)، إما أن يكون: تقريرا لما أورده القرآن من تشريع، وفى هذه الحالة، يسرى عليه ما يسرى على نصوص القرآن من مرونة، ويأخذ حكمها من حيث صلاحيته لكل زمان ومكان. بيانا وتفسيرنا لحكم ورد بنصوص القرآن، وفى هذه الحالة، إما أن يكون بيانا

(١) عبد الوهاب خلاف: الشريعة الإسلامية مصدر صالح للتشريع الحديث، المرجع السابق، ص ٨ وما بعدها. ومصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، المرجع السابق، ص ١٣٦ -

١٣٧. مختار عبد العليم: حتمية تطبيق الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٤١ - ٤٢.

(٢) آية رقم (١) من سورة المائدة،

(٣) آية رقم (٥٨) من سورة النساء.

(٤) مختار عبد العليم: حتمية تطبيق الشريعة، المرجع السابق، ص ٤٢.

(٥) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، المرجع السابق، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

لحكم دون مراعاة فيه لظروف خاصة بالمكان أو الزمن الذى شرع فيه، فهو حكم عام يسرى فى كل زمان ومكان، وذلك كبيان فرائض الصلاة ومناسك الحج، أو يكون بيانا، هو عبارة عن تطبيق لنص، دلت قرائن قاطعة على أن هذا التطبيق قد روعى فيه ظروف الزمان والمكان وقت التشريع، فهو حكم خاص يراعى عند تطبيقه فى كل مرة ظروف الزمان والمكان، حتى يحقق المصلحة التى شرع لأجلها، وذلك كتيبينه (ص) لأقل نصاب يؤخذ منه الزكاة، بأنه عشرون دينارا من الذهب أو مائتا درهم من الفضة، فهو مبنى على أن الدينار من الذهب كان يعادل عشرة دراهم من الفضة وهو أساس زمنى، يختلف من وقت لآخر، تشريعا لحكم جديد لم يرد ذكره فى نصوص القرآن، وفى هذه الحالة، حكمه حكم ما ورد عنه (ص) كبيان لحكم ورد بنصوص القرآن، أى إما حكم عام لم يراع فى تطبيقه ظروف الزمان والمكان، فيكون تطبيقه عاما مهما اختلفت ظروف الزمان والمكان، أو حكم خاص، روعى فيه ظروف الزمان والمكان فيطبق فى كل مرة حسبما تمليه مصالح العباد باختلاف الزمان والمكان^(١).

والسنة من هذه الناحية تتوفر لنصوصها المرونة المطلوبة التى تؤهلها لصلاحية التطبيق فى كل زمان ومكان وتجعلها محققة لمصالح العباد.

٢ - أن الرسول (ص) قد سن أيضا مبادئ عامة، وقوانين تشريعية كلية تكمل النصوص الخاصة، وتحقق العدل والمصلحة للعباد أى وجدت، ومن هذه المبادئ العامة والكلية، قوله (ص): "لا ضرر ولا ضرار"، و "يسروا ولا تعسروا"، و "المسلمون عند شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا"^(٢)، وغير ذلك من القواعد الكلية التى تحقق لنصوص السنة

(١) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، المرجع السابق، ص ٢٥٨ - ٢٦٠. ومصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، ص ١٣٧ - ١٣٩.

(٢) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى، المرجع السابق، ص ٢٦٠. ومصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، ص ١٤٠.

النبوية المرونة والخصوبة، وتضمن لها من ثم دوام التطبيق في كل زمان ومكان .

والإجماع أيضا، يعد أخصب مصدر تشريعي بين مصادر التشريع^(١) لما يتوفر في كيفية حدوثه من مرونة تجعله يساير تطوّر الأزمان وتطور الحاجات تبعاً لها، وذلك لسببين، أولهما: أن الإجماع دعوة للاجتهاد وإعمال الرأي والفكر، ولا شك أن هذا الاجتهاد ينبع مما تملّيه مصالح العباد المتغيرة والمتجددة، في حدود ما يوجبه القرآن والسنة، وهو ما يضمن لهذا الاجتهاد المرونة والخصوبة الدائمة. ثانيهما: أنه بمقتضى الإجماع يكون ما يجمع عليه علماء الأمة وفقهاؤها من حكم شرعي حجة يجب العمل به، وهو يعنى إشراك هؤلاء العلماء في صياغة التشريع الإسلامي، وهو ما يخلع عليه صفة المرونة لكون هؤلاء العلماء من بين الناس أى لهم نفس حاجاتهم ورغباتهم، وتغير هؤلاء العلماء من زمن لآخر، ومن ثم مراعاتهم واستجابتهم لحاجات الأفراد في الزمن محل الواقعة التي يتم فيها الإجماع .

القياس أيضا، يعد من أخصب مصادر التشريع الإسلامي وأكثرها مرونة فقد سبق أن ذكرنا، أن من مظاهر مرونة النصوص التشريعية للقرآن، أن أكثر النصوص التي وردت بها الأحكام، جاءت مقترنة بعللها التي اقتضت تشريع ما بها من حكم، وأن الشارع بتعليقه لهذه الأحكام، أرشد إلى: أ - أن أحكام الشارع تدور مع مصالح الناس، فحيثما وجدت مصالحهم (سواء بجلب النفع لهم، أو دفع الضرر أو رفع الحرج عنهم) كان حكم الشرع . ب - أن يقيس المسلمون ما لم يرد فيه نص على ما ورد فيه نص، إذا اشتركت العلة بينهما . أى أن أساس القياس هو التحقق من أن الحكم الذي يراد إنزاله بالواقعة التي لا نص فيها، هو مما تقتضيه مصلحة الناس، فمتى تحقق هذا، فإن الحكم يكون شرعياً، وتشريعه قياس صحيح

(١) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي مرنة، ص ٢٦٠ - ٢٦١. ومصادر

التشريع فيما لا نص فيه، ص ١٤٠.

على ما ورد النص عليه فى واقعة لها نفس العلة، ومن العدالة الإلهية، أن تستوى أحكام الوقائع التى استوت فى عللها وأسبابها^(١).

وفتح باب القياس، أمام المجتهدين من فقهاء الأمة على هذا النحو، مكنهم من التوصل إلى مجموعات عديدة من الأحكام لوقائع لم يرد نص بحكمها وتقتضيها مصالح العباد. وهو ما يبين مرونة هذا المصدر من مصادر التشريع وسعته للحكم فى الكثير من الوقائع التى لم يرد نص من الشارع بشأنها.

الاستحسان كذلك، وهو ترجيح ما تقضى به المصلحة فى بعض الوقائع التى لا نص فيها على ما يقضى به القياس، أو تطبيق قواعد الفقه العامة، فهو العمل بما تقتضيه المصالح، عدولا عن قياس ظاهر، أو قاعدة فقهية لدليل رجح هذا العدول^(٢).

وبمقتضى الاستحسان - كأحد مصادر التشريع الإسلامى - يمكن للمجتهد العدول عن الحكم الذى يقتضيه القياس الظاهر لأنه لا يتفق والمصلحة، إلى حكم آخر يقتضيه قياس خفى لأنه يتفق والمصلحة، وذلك بناء على أدلة قامت لديه، كما يمكنه أيضا استثناء واقعة من تطبيق قاعدة تشريعية عامة عليها، يودى تطبيقها إلى تفويت مصلحة أو جلب ضرر أو حرج، وينزل عليها حكما آخر يتفق والمصلحة وذلك بناء على أدلة قامت لديه أيضا^(٣)، مما يوضح أن الشارع يتوخى بالتشريع تحقيق مصالح العباد أنى وجدت، ويبين بالتالى مدى مرونة وسعة هذا المصدر من مصادر التشريع، ومن ثم أهلية الشريعة للتطبيق فى كل زمان ومكان.

(١) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، المرجع السابق، ص ٢٦٤ - ٢٦٥. ومصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، ص ١٤٣ - ١٤٤.

(٢) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، المرجع السابق، ص ٢٦٨. ومصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، المرجع السابق، ص ١٤٦. وعلم أصول الفقه، المرجع السابق، ص ٧٩.

(٣) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، المرجع السابق، ص ٢٦٧ - ٢٦٨. ومصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، المرجع السابق، ص ١٤٦ - ١٤٧.

المصالح المرسلة أو الاستصلاح، أو الاستدلال المرسل، أو المناسب المرسل^(١)، هي أيضا من أكثر مصادر التشريع الإسلامي مرونة وسعة، وهي كل أمر ملائم لمقاصد الشارع يحقق للأمة نفعاً أو يدفع عنها ضرراً، وليس فيه نص بخصوصه^(٢)، فالمصالح المرسلة (أى المطلقة) هي ما سكنت عنه النصوص، فلم تشهد له بالاعتبار ولا بالإلغاء، ولكنها تحافظ على مقصود الشرع وهو تحقيق مصالح العباد، ويتأتى ذلك من أمور هي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأمور هو مصلحة وكل ما يضيعها أو يضيع أحدها فهو مفسدة^(٣)، ومقتضى المصالح المرسلة، أنه إذا ثبت باليقين أو الظن الراجح أن تحقيق مصلحة ضرورية^(٤)، أو حاجية^(٥) أو تحسينية^(٦) للعباد يقتضى تشريع حكم من الأحكام ساغ تشريعه، وكان حكماً

(١) سعد الشناوى: مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسلة فى الفقه الإسلامى، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، المرجع السابق، ص ٩٢.

(٢) د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٣) د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص ١٩١.

(٤) المصالح الضرورية للعباد، هي الأمور التى لا بد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا، أى تتوقف عليها حياتهم فى دنياهم، فإذا اختل أمر منها اختلت حياتهم، كما يتوقف عليها نجاتهم من العذاب فى آخرهم، وترجع إلى حفظ الدين والنفس والمال والعرض والعقل. انظر: عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، المرجع السابق، ص ٢٦٩. د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص ١٨٧ - ١٨٨.

(٥) المصالح الحاجية، هي الأمور التى يحتاجها الناس لرفع الحرج والمشقة لتسهيل حياتهم ويسرها وإذا اختل أمر منها، شقت حياتهم ووقعوا فى حرج ومشقة وترجع إلى إباحة معاملاتهم ومبادلاتهم وتخفيف التكليف عليهم، انظر: عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، المرجع السابق، ص ٢٦٩. د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٦) المصالح التحسينية، هي المصالح الكمالية، التى من شأنها زيادة الرفاهية بين أفراد المجتمع بتجميل حياتهم وتكميلها، وبكفالة المعيشة الطيبة لهم، ومرجعها إلى تنظيم معاملاتهم وتهذيب أخلاقهم. انظر: عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، المرجع السابق، ص ٢٦٩. د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص

شرعيا لأنه مبني على أساس مصلحة اعتبرها الشارع جملة ولم يقيم دليل على إلغائه لها^(١).

وقد ذهب بعض الأئمة إلى وضع شروط للمصلحة حتى يمكن بناء الحكم عليها، وذلك خوفا من اتخاذها وسيلة لتحقيق الأهواء، أو لتحقيق مصالح فردية خاصة، هي:

أن تكون هذه المصلحة عامة لا فردية، أن تكون ملائمة لمقاصد الشارع، وذلك بالألا تنافي أصلا من أصول الشريعة ولا دليلا من دلائلها، وأن تكون مصلحة حقيقية لا وهمية أى يقوم دليل قاطع على أنها تجلب نفعاً مؤكداً أو تدفع ضرراً محققاً، وأن يشهد لها الشارع بالاعتبار، بأن تكون محققة نفعاً يتفق ومقاصد الشارع في حفظ الدين والنفس والعرض والنسل والعقل والمال^(٢)، وبذلك يمكن للمصالح المرسله، تلبية الاحتياجات وتحقيق مصالح الناس غير المتناهية، والتي تتغير وتتجدد بتغير شؤونهم وتطور أحوالهم، في إطار ما أباحه الله لعباده.

الاستصحاب والعرف: الاستصحاب، هو جعل الحكم الذي كان ثابتاً في الماضي باقياً في الحال حتى يقوم دليل على تغيره^(٣)، وهو أيضاً أحد مصادر التشريع الإسلامي ذات المرونة والسعة، وبمقتضاه، إذا وجدت واقعة لم تتعرض لها النصوص بشيء، فإنه ينظر إلى الأصل الذي كانت عليه، فإن كان أصلها مباحاً كانت مباحة، وإن كان أصلها محرماً كانت محرمة، وتطبيقاً لذلك، نشأت القاعدة التي تقول: "الأصل بقاء ما كان على

^(١) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي مرنة، المرجع السابق، ص ٢٧٠.

^(٢) د. عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي مرنة، المرجع السابق، ص ٢٧١. د. يوسف قاسم، أصول الأحكام الشرعية، ص ١٩٢ - ١٩٥.

^(٣) د. عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص ٩١. د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص ٢٠٠.

ما كان حتى يثبت خلافه"، والتي تفرعت عنها قواعد فقهية أخرى^(١)، والعرف، هو ما تعارفه الناس وساروا عليه، من قول أو فعل أو ترك، ويسمى العادة^(٢)،

ومقتضى اعتباره مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي، أن الأمر الذى جرى عليه العرف بين الناس، ولا يخالف الكتاب والسنة، ويحقق مصلحة معتبرة لدى الشارع، ولا يوجد حكم بصده فى مصادر التشريع، فإنه مشروع وينبغى العمل به وتنفيذه^(٣)، وهو بذلك كغيره من مصادر التشريع الإسلامى، من حيث سعته ومرونته.

وبذلك يتضح مدى مرونة وسعة مصادر التشريع الإسلامى، التى تؤهل الشريعة الإسلامية لحكم كافة الوقائع مهما اختلفت الأزمان والأماكن، والتى تميزها من غيرها من الشرائع، وتجعلها أولى الشرائع بالتطبيق.

هذا فضلا عن أن، الوقائع التى لا نص على حكمها ولا اتفاق لأهل العلم على حكم فيها، ولا دلالة لقياس أو استحسان، أو مصلحة مرسلّة، على حكم فيها فحكمها بالإباحة بناء على أن الأصل فى الأشياء الإباحة^(٤).

ثانيا : من حيث ربطها بين القاعدة الأخلاقية والقاعدة القانونية :

وبالتالى تصبح القاعدة القانونية جزءا من القاعدة الدينية، وتنفيذا لتففيذا لأوامر الدين، فالإسلام، عقيدة وشريعة، نظم علاقة الإنسان بخالفه كما نظم أيضا علاقته بالناس، ومن ثم يصبح كلا الجانبان من أحكام الدين والالتزام بهما وتنفيذ أحكامهما تنفيذًا لأحكام الدين.

أى يقوم التشريع فى الإسلام على أنه جزء من الإيمان، ولا يتأتى الفصل بين الإيمان بالعقيدة وبين العمل بالشريعة، فيصير احترام القانون فى

(١) د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٢) د. عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص ٨٩. محمد أبو زهرة:

أصول الفقه، المرجع السابق، ص ٢٧٣.

(٣) د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص ٢٠٦، ٢٠٩ - ٢١٠.

(٤) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، ص ١٥٠.

نفس أتباعه مرتبطا بالوازع الدينى، ويصبح التزام أوامر القانون قرين رقابة الله^(١)، وهو ما يضمن للقانون، الالتزام بأحكامه وعدم الخروج عليها، ولو بعيدا عن عين الرقابة المختصة، وهى ضمانات لا يمكن أن تتوافر لأى تشريع وضعى، لأن توقيع الجزاء فيه، رهين بإثبات ارتكاب الفاعل للفعل المعاقب عليه بدلائل مادية، والإفلات من هذا الجزاء رهين بإخفاء الفعل المعاقب عليه أو إخفاء الدلائل المادية التى تدين مرتكبه. أما الشريعة الإسلامية فقد أقرت فى نفس المؤمنين بها، ضرورة رقابة الله فى أفعالهم وأقوالهم، ولذا فقد اهتمت بإقرار العقيدة فى نفوسهم أولا ثم ألزمتهم بالتشريع بعد ذلك، واعتبرت هذا التشريع جزءا من الإيمان لا ينفصل عنه^(٢)، ومن ثم فاحترام التشريع عبادة، وهو ما يدفعهم إلى الحرص على تنفيذه باعتباره كذلك. وهو ما يفضل الشريعة الإسلامية على غيرها من الشرائع ويجعلها أولاها بالتطبيق.

ومن موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية أيضا:

قصور التشريعات القائمة :

إن مهمة أى تشريع يوضع هى تحقيق العدل والنظام فى المجتمع، فمتى تحقق هذان الأمران نجح التشريع فى أداء مهمته وتحقيق الغرض منه، أما إذا لم يتحققا فقد أخفق التشريع فى أداء مهمته، ولم يتحقق الغرض منه، وحينئذ يعد تشريعا قاصرا أى قاصر عن أداء مهمته، ويتحقق إخفاق التشريع متى حل الظلم محل العدل، والفوضى محل النظام، ويقاس هذان الأمران بنسبة انتشار الجرائم فى المجتمع، فازدياد معدلات الجرائم فى المجتمع مؤشر على إخفاق التشريع القائم، وهذا ما نراه الآن فى مجتمعنا والمجتمعات التى لا تطبق التشريعات الإلهية، إذ يزداد عدد المجرمين، وتنتشر بها الجرائم وتتنوع وتتطور أساليب الإجرام، ومن ثم لا يأمن الناس على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، مهما اتخذوا من أساليب احتياط

(١) مختار عبد العليم: حتمية تطبيق الشريعة، المرجع السابق، ص ٢١.

(٢) مختار عبد العليم: حتمية تطبيق الشريعة، المرجع السابق، ص ٣٦.

وحماية لأنفسهم^(١) . والمجتمع المصرى الآن على سبيل المثال، من هذه المجتمعات التى انتشرت بها الجرائم وأساليب العنف بين أفرادها^(٢)، وانحدر به مستوى الفضيلة والأخلاق^(٣)، وأصبح الكثير من الناس لا يأمنون على أنفسهم وأعراضهم وأموالهم، ويتمثل قصور التشريع المصرى الحالى على سبيل المثال فى مظهرين: الأول: اشتماله على قواعد تتعارض مع موروثنا من العادات والتقاليد والعقيدة كشعب شرقى عربى مسلم .

الثانى: إخفاقه فى القضاء على الجريمة فى المجتمع وتحقيق الأمن والعدل والنظام بين أفرادها باعتبار أن العقوبة التى تقررها القاعدة القانونية ذات هدفين الردع والزجر، وتفصيل ذلك كالتالى:

القانون المدنى: ويبدو قصوره فى اشتماله على قواعد تتعارض مع موروثنا من العادات والتقاليد والعقيدة، كشعب شرقى عربى مسلم، وذلك فيما يلى:

إباحته للفوائد التأخيرية "الربا": وهو ما نصت عليه المادة (٢٢٦) منه، وبمقتضاها أبيع الربا فى المعاملات بين الأفراد وهو ما يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية كما نعلم .

إقراره التقادم المسقط كسبب لانقضاء الالتزام دون الوفاء به: وهو ما نصت عليه المواد (٣٧٤ - ٣٧٨) منه، والنتيجة التى تترتب على التقادم المسقط، هى انقضاء الالتزام من ذمة المدين به، وسقوط حق الدائن فى مطالبته، وهو أمر مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية كذلك، لأنها تنهى عن أكل أموال الناس بالباطل، ولا تحل الحقوق إلا برضاء أصحابها .

(١) أحمد شوقى الفجرى: كيف نحكم بالإسلام فى دولة عصرية، المرجع السابق، ص ١٣ .

(٢) كلنا نعلم حوادث الإرهاب والعنف الأخيرة، التى ظلت تهدد المجتمع المصرى فترة طويلة والى راح ضحيتها عدد كبير من المواطنين والأجانب .

(٣) تكاد لا تخلو معاملات الناس حالياً من أساليب الغش والنصب والتحايل، وأصبحت جرائم الرشوة والاختلاس من الأمور المعتادة التى تقع يومياً فى الحياة العملية، ونقشبى الكذب والخيانة بكافة أنواعها بين الناس .

إجازته بعض عقود الغرر: كأوراق النصيب، وهو ما نصت عليه المادة ٢/٧٤٠، وهو ما يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية التى تحرم الغرر لما فيه من مخاطرة، وبالتالي يدخل ما يحصل عليه الفائز من مال عن طريقها فى دائرة عدم المشروعية.

هذه بعض أمور تشوب القانون المدنى المصرى الحالى، تصممه بالقصور لاعتبارها متناقضة مع موروثنا من العادات والتقاليد كشعب شرقى عربى مسلم.

القانون الجنائى: ويبدو قصوره فى: أولاً: اشتماله على قواعد تتعارض مع موروثنا من العادات والتقاليد والعقيدة، ومن أمثلة ذلك:

خلوه من النص على عقوبات لبعض الجرائم فى المجتمع، مما يدخل مثل هذه الجرائم فى دائرة الإباحة، رغم خطورتها أحياناً، ويخلع عن مقترفيها صفة الإجرام، ومن ثم يبعدهم عن الوقوع تحت طائلة العقاب، وذلك كما هو الحال فى جريمة الردة وهو ما يتعارض مع موروثنا من العادات والتقاليد والعقيدة^(١).

رغم تحريم الخمر فى شريعتنا، إلا أن التشريع الجنائى المصرى الحالى، قد أغفل أحكام الشريعة فى هذا الشأن^(٢)، وهو أيضاً مما يتعارض مع موروثنا من العادات والتقاليد والعقيدة.

رغم تحريم الزنا فى شريعتنا وفى كل الشرائع السماوية، إلا أن التشريع الجنائى المصرى الحالى قد قصر جريمة الزنا على المتزوجين فقط، كما علق إقامة الدعوى على شكوى يتقدم بها الزوج فى حق زوجته الزانية، بل له الحق فى التنازل عن الدعوى وعن العقوبة ذاتها، هذا بالإضافة إلى تفاهة العقوبة المقررة (الحبس مدة لا تزيد على سنتين) (مواد

(١) جمعة سعودى: القانون فى مصر بين الشريعة الإسلامية والتشريعات الوضعية، رسالة دكتوراه، المرجع السابق، ص ١٤٠ - ١٤١.

(٢) جمعة سعودى: القانون فى مصر بين الشريعة الإسلامية والتشريعات الوضعية، ص ١٥٥.

٢٧٣ - ٢٧٥) منه، وهو ما يتنافى مع موروثة من العادات والتقاليد والعقيدة.

ثانيا: إخفاقه فى القضاء على الجريمة فى المجتمع وتحقيق الأمن والعدل والنظام بين أفراد، ومن أمثلة ذلك:

جريمة السرقة: فهى فى القانون المصرى تتدرج عقوبتها بين الحبس مع الشغل والأشغال الشاقة المؤقتة والمؤبدية (مواد ٣١٣ - ٣١٨) من قانون العقوبات المصرى ٨٥ لسنة ١٩٣٧م، هذه العقوبة عجزت عن أن تمنع أو حتى تقلل من جريمة السرقة فى المجتمع، إذ تطالعنا وسائل الإعلام يوميا بالعشرات من جرائم السرقة والسطو على الأموال الخاصة والعامة، هذا فضلا عما لا تتمكن من نشره أو ما لا يبلغ عنه.

جرائم الترويع والتخويف وقطع الطريق: أدى خلو التشريع القائم من النص على عقوبة لهذه الجرائم، إلى انتشار جرائم العنف والترويع فى الشارع المصرى مما يطلق عليه بلغة العصر "البلطجة"^(١)، وهو ما حدا

(١) عدلت المادة (٣٧٥ مكررا) من قانون العقوبات المصرى الحالى ما يعد أعمال بلطجة، فذكرت: كل من قام بنفسه أو بواسطة غيره باستعراض القوة أمام شخص، أو التلويح له بالعنف، أو بتهديده باستخدام القوة، أو العنف معه، أو مع زوجه أو أحد من أصوله أو فروعه، أو التهديد بالافتراء عليه، أو على أى منهم بما يشينه أو بالتعرض لحرمة حياته، أو حياة أى منهم الخاصة. وذلك لترويع المجنى عليه، أو تخويفه، بإلحاق الأذى به بدنيا أو معنويا، أو هناك عرضه، أو سلب ماله، أو تحصيل منفعة منه، أو التأثير فى إرادته لغرض السطوة عليه، أو لإرغامه على القيام بأمر لا يلزمه به القانون، أو لحمله على الامتناع عن عمل مشروع، أو لتعطيل تنفيذ القوانين، أو اللوائح أو مقاومة تنفيذ الأحكام أو الأوامر أو الإجراءات القضائية أو القانونية واجبة التنفيذ، متى كان من شأن ذلك الفعل، أو التهديد إلقاء الرعب فى نفس المجنى عليه، أو تكدير أمنه أو سكينته أو طمأنينته أو تعريض حياته أو سلامته للخطر أو إلحاق الضرر بشيء من ممتلكاته أو مصالحه، أو المساس بحريته الشخصية، أو شرفه، أو اعتباره أو بسلامة إرادته

بالسلطة التشريعية إلى محاربة هذه الظاهرة^(١)، وذلك بإضافة باب جديد إلى قانون العقوبات المصرى الحالى، هو الباب السادس عشر (الخاص بالترويع والتخويف "البلطجة") من الكتاب الثالث من القانون رقم (٥٨) لسنة ١٩٣٧، وذلك بالقانون رقم (٦) لسنة ١٩٩٨م، والتي تتراوح العقوبة فيه بين الحبس مدة لا تقل عن سنة والأشغال الشاقة المؤبدة، ولكن، هل سينجح هذا القانون بهذه العقوبة فى القضاء على أعمال العنف والترويع والتخويف "البلطجة" وتوفير الأمان فى الشارع المصرى؟!

كما انتشرت فى الآونة الأخيرة، جرائم اغتصاب الإناث، وخطفهن فى الشارع المصرى^(٢)، وهتك العرض، المعاقب عليها بالقانون رقم (٢١٤) لسنة ١٩٨٠م، (مواد ٢٨٨ - ٢٩١) من الباب الخامس الخاص بالقبض على الناس وحبسهم بدون وجه حق، وسرقة الأطفال، وخطف البنات، من

(١) جاء فى مجلة سطور، العدد (٣٦)، نوفمبر ١٩٩٩م، مقال صحفى بعنوان "الفتوات" للكاتب أحمد محمد صالح، ص ٣٦: إن سجلات الشرطة وصفحات الجرائد وأرشيف المحاكم تمتلئ بالآلاف من حالات البلطجة، وتبين تقارير مصلحة الأمن العام تزايد جرائم البلطجة عاما بعد آخر، وأنها تراوحت بين قتل وضرب أفضى إلى موت وإحداث عاهة مستديمة، وخطف واغتصاب وهتك عرض، وقد نشر منذ سنوات أن فى القاهرة والجيزة فقط (١٣٠) ألف مسجل خطر وما خفى كان أعظم. وفى تقرير أمنى آخر، حذر من انتشار ظاهرة البلطجة، وأن هناك آلاف يستخدمونها لحمايتهم، أو للقيام بأعمال لصالحهم، أو لتصفية حسابات مع خصومهم، وأن عددا كبيرا من البلطجية، بدأوا يقومون بوضع أيديهم على أراضى وعقارات مملوكة للغير مستخدمين فى ذلك مستندات مزورة، ويعملون فى الحراسات الخاصة لأصحاب الأموال، لقد تحولت البلطجة إلى كيان شبه رسمى خاصة فى ظل تزايد الحاجة إلى من يقومون بها فى ظل عمليات التحول نحو اقتصاد السوق، وتزايد حجم رجال الأعمال والمستثمرين، وما يقابله من تردى الأوضاع المعيشية، وانتشار البطالة بين الشباب.

(٢) نشر فى جريدة الأهرام، العدد (٤١٠٤٦) السنة ١٢٣، فى ٢٤ أبريل ١٩٩٩م، ص ٣، تحقيق صحفى، بعنوان "صمت الحملان" للكاتب الصحفى، عزت السعدنى، جاء فيه: "إن حوادث الخطف والاعتصاب فى جمهورية مصر العربية، وصل عددها فى عام واحد عشوة آلاف حادثة، أى سبع وعشرين حادثة كل يوم، أى حادثة كل ساعة تقريبا".

الكتاب الثالث من القانون رقم (٥٨) لسنة ١٩٣٧م، (مواد ٢٦٧ - ٢٦٨) من الباب الرابع الخاص بهتك العرض وإفساد الأخلاق من الكتاب الثالث من القانون رقم (٥٨) لسنة ١٩٣٧، وقد كان معاقبا عليها من قبل بالمواد (٢٨٨ - ٢٩٠) من الباب الخامس من الكتاب الثالث من قانون العقوبات، ثم تم تعديلها بالقانون رقم (٢١٤) لسنة ١٩٨٠م، (مواد ٢٨٨ - ٢٩١)، وذلك لأنه كما جاء بالمذكرة الإيضاحية لهذا القانون: "كشف التطبيق العملي لنصوص المواد ٢٨٨ - ٢٩٠، الواردة في الباب الخامس من الكتاب الثالث من قانون العقوبات عن عدم التناسب بين الجرائم والعقوبات الواردة بها، وعن عدم كفاية هذه العقوبات لتحقيق الردع كهدف تتوخاه السياسة العقابية ٠٠٠، ومن ثم رأى تعديل تلك النصوص لتشديد العقوبة فيها"^(١)، وكذلك لما ورد بتقرير لجنة الشئون الدستورية والتشريعية عن هذا المشروع: "ونظرا لانتشار صور الخطف في الآونة الأخيرة، ولعدم تناسب العقوبة مع هذه الجرائم، وللقضاء على هذه الظاهرة، رأى المشرع تعديل هذه المواد وتشديد العقوبات المنصوص عليها فيها، ولذلك تقدمت الحكومة بهذا المشروع بقانون"^(٢)، وقد أدى انتشار وزيادة هذا النوع من الجرائم في الآونة الأخيرة إلى مبادرة السلطة التشريعية إلى تعديل هذه النصوص مرة أخرى حتى يمكنها التصدي لمثل هذه الجرائم، فتقدمت بمشروع قانون لإلغاء المادة (٢٩١) من قانون العقوبات رقم (٥٨) لسنة ١٩٣٧م، التي كانت تقضى بإعفاء خاطفى الإناث من العقاب نتيجة الزواج بمن خطفها زواجا شرعيا^(٣).

(١) المذكرة الإيضاحية لمشروع القانون رقم (٢١٤) لسنة ١٩٨٠.

(٢) النشرة التشريعية، العدد ١٢ ديسمبر ١٩٨٠، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،

١٩٨٣، محكمة النقض، المكتب الفنى.

(٣) وقد جاء فى المذكرة الإيضاحية حول أهمية مشروع القانون بإلغاء هذه المادة: "حوادث خطف النساء واغتصابهن، أصبحت بابا ثابتا فى الصحف، سواء فى صفحات الحوادث أو عن طريق التحقيقات الصحفية ٠٠٠ وتعدت بشاعة الأمر ووحشيته إلى الاغتصاب الجماعى بقيام مجموعة من الذئاب البشرية باختطاف الأنثى ثم تناوب الاعتداء عليها ٠٠٠ =

ولا شك أن زيادة نسبة الجريمة في المجتمع إلى هذا الحد، مؤشر على إخفاق قانون العقوبات المصري في أداء مهمته، ومن ثم قصوره عن تحقيق العدل والنظام وحماية أفراد المجتمع، وهذا بالمقارنة بالدول التي تطبق القوانين الشرعية، كما هو الحال في المملكة العربية السعودية ودولة اليمن، فعلى سبيل المثال، أدى تطبيق الحدود بها إلى انتشار الأمن والأمان في ربوع هذه الدول وخفض معدلات الجريمة بها^(١)، وذكر البعض إحصاء رسمياً منذ الأربعينات فيما يتعلق بتطبيق حد السرقة في المملكة العربية

= وفي آخر إحصائية وصلت نسبة هذه الجرائم إلى ٢٠% من بقية الجرائم، وهي نسبة مخيفة بخلاف ما لا يبلغ عنه خوفاً من العار والفضيحة ولأسباب اجتماعية^{١٠} مضبوطة الجلسة الثالثة والستين (١٩ أبريل ١٩٩٩) الفصل التشريعي السابع، دور الانعقاد العادي الرابع، ص ٧٢.

إن حوادث الخطف والاعتصاب أصبحت ظاهرة في مصر لا يرتضيها قانون وضعي ولا أية شريعة من الشرائع السماوية، فهذه الظاهرة لم تستثن طفلاً ولا أستاذة جامعية ولا ربة منزل. مضبوطة الجلسة الثالثة والستين (١٩ أبريل ١٩٩٩م) الفصل التشريعي السابع، دور الانعقاد العادي الرابع، ص ٤٢.

كما جاء في تقرير لجنة الشؤون الدستورية والتشريعية عن مشروع القانون بإلغاء هذه المادة من قانون العقوبات المصري الحالي: "٠٠٠٠ وقد لوحظ في الآونة الأخيرة زيادة معدلات هذا الضرب من الإجمام، الأمر الذي روع المجتمع ونال من أمنه وأمانه رغم تلك العقوبات المغلظة التي تنص عليها المادة (٢٩٠) "الإعدام" وأرجع البعض ذلك إلى ما يحمله نص المادة (٢٩١) من إعفاء مرتكب الجرم من العقاب إن هو تزوج بمن خطفها زوجها شرعياً، ورأوا في ذلك الإعفاء وسيلة للتهرب من العقاب المغلظ، مما أسهم في زيادة معدل ارتكاب تلك الجريمة". ملحق المضبوطة السابقة، ص ٦٠ - ٦١.

(١) عبد الوهاب خلاف: الشريعة الإسلامية مصدر صالح للتشريع الحديث، المرجع السابق، ص ٢٥. د. عبد الناصر العطار: تطبيق الشريعة في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص ٦٢. صبحي المحمصاني: الأوضاع التشريعية، المرجع السابق، ص ٣٦٤ - ٣٦٥. د. جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام في الدولة والمجتمع، المرجع السابق، ص ١٧٨ - ١٧٩. د. عبد الحميد متولى: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، المرجع السابق، ص ٧٤.

السعودية: أن هذا الحد لا ينفذ بها إلا مرة أو مرتين في السنة^(١)، بل قيل إن حوادث السرقة تتعدم بها^(٢).

كذلك الحال في جريمة القتل، فلأن المملكة العربية السعودية تطبق حد القصاص فإن نسبة القتل بها أقل نسبة في العالم كله، فقد ورد أن المعدل السنوي لحوادث القتل بها لا يزيد على بضع حوادث^(٣).

وقد أدى ذلك - أى تطبيق القوانين الشرعية - إلى اطمئنان الناس على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم^(٤).

وبذلك تعددت موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية، فجعلته واجبا دينيا وضرورة اجتماعية وقومية.

^(١) عبد الوهاب خلاف: الشريعة الإسلامية مصدر صالح للتشريع الحديث، ص ٣١. د. عبد الحميد متولى: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للدستور، هامش ص ٧٤. د. جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام، المرجع السابق، ص ١٧٩.

^(٢) وحيد خان: الإسلام يتحدى، المرجع السابق، هامش ص ١٧٢.

^(٣) وحيد خان: الإسلام يتحدى، المرجع السابق، هامش ص ١٧٢.

^(٤) وفي ذلك يقول الأستاذ عبد القادر عودة: فى مؤلفه "التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى"، دار التراث، د.ت. ٠٠، مجلد ١، ص ٦٥٣: "وهو السر الذى جعلها تنجح نجاحا باهرا فى الحجاز، فتحولته من بلد كله فساد واضطراب ونهب وسرقات إلى بلد كله نظام وسلام وأمن وأمان، لقد كان الحجاز قبل أن تطبق فيه الشريعة الإسلامية أخيرا أسوأ بلاد العالم أمنا، فكان المسافر إليه أو المقيم فيه، لا يأمن على نفسه وماله وعياله ساعة مسن ليل، بل ساعة من نهار بالرغم مما له من قوة وما معه من عدة، وكسان معظم السكان لصوصا وقطاعا للطرق، فلما طبقت الشريعة أصبح الحجاز خير بلاد العالم كله أمنا، يأمن فيه المسافر والمقيم وتترك فيه الأموال على الطرقات دون حراسة، فلا تجد من يسرقها أو يزيلها من مكانها على الطريق حتى تأتى الشرطة فيحملونها حيث يقيم صاحبها".

المطلب الثانى

موقف الدساتير العربية والإسلامية من عودة تطبيق الشريعة الإسلامية مع الإشارة لموقف المؤتمرات العالمية

استجابة للدعوة إلى عودة تطبيق الشريعة الإسلامية، وتعبيراً عن عقل الأمة وضميرها فى مراحل سامية من تطورها، جاءت الدساتير العربية والإسلامية حاوية لنصوص تلبي هذا المطلب، وتضعه موضع التطبيق، فأعلنت مبدأ "عدم فصل الدين عن الدولة"، وهو ما عبرت عنه الدساتير بعبارة "الإسلام دين الدولة"، كما احتكمت إلى الشريعة الإسلامية كمصدر تستمد منه ما ينظم علاقات الأفراد فى المجتمع، وهو ما عبرت عنه هذه الدساتير بعبارة "الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع".

ومن الدساتير العربية الإسلامية التى أعلنت رفضها لمبدأ فصل الدين عن الدولة:

دستور جمهورية الصومال الديمقراطية الصادر فى أول يوليو ١٩٦٠م وتعديلاته، وذلك فى المادة (١) منه، ونصها: "الإسلام دين الدولة".

دستور الجماهيرية العربية الليبية، الصادر فى ١١/١٢/١٩٦٩م، وذلك فى المادة الثانية منه، ونصها: "الإسلام دين الدولة".

دستور الجمهورية التونسية الصادر فى ٢٥/٦/١٩٥٧م وتعديلاته حتى ٢٧/١٠/١٩٩٧م، وذلك فى الفصل الأول منه، ونصه: "تونس الإسلام دينها".

دستور الجمهورية الجزائرية، الصادر فى ٧/٨/١٩٦٣م وتعديلاته، وذلك فى المادة (٤) منه، ونصها: "الإسلام دين الدولة".

دستور المملكة المغربية الصادر فى ٣١/٧/١٩٧٠م وتعديلاته، وذلك فى الفصل السادس منه ونصه: "الإسلام دين الدولة".

دستور الجمهورية الإسلامية الموريتانية، الصادر فى ٢٠/٥/١٩٦١م وتعديلاته، وذلك فى المادة الخامسة ونصها: "الإسلام دين الشعب والدولة".

دستور المملكة الأردنية، الصادر في ١٩٥٢/١/٨، وذلك في المادة الثانية منه، ونصها: "الإسلام دين الدولة".

دستور جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية الصادر في ١٩٧٨/١٠/٣١، وذلك في المادة (٤٧) منه ونصها: "الإسلام دين الدولة".

الدستور المؤقت للعراق، الصادر في ١٩٧٠/٧/١٦ وتعديلاته، وذلك في المادة الرابعة منه، ونصها: "الإسلام دين الدولة".

ومن الدساتير العربية والإسلامية التي أعلنت رفضها لمبدأ فصل الدين عن الدولة وجعلت الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع فيها:

دستور جمهورية السودان الدائم الصادر في ١٩٧٣/٤/١١م، وذلك في المادة التاسعة منه، ونصها: "الشريعة الإسلامية والعرف مصدران رئيسيان للتشريع". وقد ورد نفس النص في المادة الرابعة من دستورها الانتقالي الصادر في ١٩٨٥م.

دستور الجمهورية العربية السورية الصادر في ٣١ يناير ١٩٧٣م وذلك في الفقرة الثانية من المادة الثالثة منه، ونصها: "٢ - الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع".

مشروع دستور اتحاد الجمهوريات العربية "الجمهورية العربية السورية، والجمهورية العربية الليبية، وجمهورية مصر العربية"، الصادر في أول سبتمبر ١٩٧١م، وذلك في المادة السادسة منه، ونصها: "تؤكد دولة الاتحاد على القيم الروحية وتتخذ الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع".

الدستور الدائم للجمهورية العربية اليمنية، الصادر في ١٩٧٠/١٢/٢٨م وتعديلاته، وذلك في المادتين، الثانية، ونصها: "الإسلام دين الدولة"، والثالثة ونصها: "الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع".

دستور دولة قطر، الصادر في ١٩ أبريل ١٩٧٢م، وذلك في المادة الأولى منه، ونصها: "قطر دولة ٠٠٠٠ دينها الإسلام والشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي لتشريعها ٠"٠٠٠

دستور دولة البحرين الصادر في ١٦ ديسمبر ١٩٧٣م، وذلك في المادة الثانية منه، ونصها: "دين الدولة الإسلام، والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع ٠"٠٠٠

دستور دولة الإمارات العربية المتحدة الصادر في ٢ ديسمبر ١٩٧١م، وذلك في المادة السابعة منه ونصها: "الإسلام هو الدين الرسمي للاتحاد، والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع ٠"٠٠٠

دستور إمارة الكويت الصادر في ١٢/١١/١٩٦٢، وذلك في المادة الثانية منه، ونصها: "دين الدولة الإسلام والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع"٠

دستور المملكة العربية السعودية، فقد ورد في مجلة الوثيقة الصادرة في شعبان ١٤١٢هـ، ملف خاص عن أنظمة الحكم والمناطق والشورى بها، نصت المادة الأولى منه على أن: "المملكة العربية السعودية دولة عربية إسلامية ٠٠٠ دينها الإسلام ٠٠٠" وقد أشرنا من قبل إلى أنها تطبق الشريعة الإسلامية تطبيقاً كاملاً، وقد جاءت مواد الملف كلها تؤكد هذا الأمر، ومن ذلك المادة السابعة من الباب الثاني الخاص بأنظمة الحكم والتي نصت على: "يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله تعالى وسنة رسوله، وهما الحاکمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة" والمادة الثالثة والعشرون من الباب الخامس الخاص بالحقوق والواجبات والتي نصت على: "تحمي الدولة عقيدة الإسلام وتطبق شريعته وتأمّر بالمعروف وتنهى عن المنكر ٠"٠٠٠

دستور جمهورية أفغانستان الصادر في ١٩/٩/١٩٦٤، وذلك في المادة الثانية منه ونصها: "دين أفغانستان هو الدين الإسلامي المقدس وتجوى الشعائر الدينية من قبل الدولة طبقاً لأحكام المذهب الحنفي"٠ وكذلك دستورها

الحالى الصادر عام ١٩٩٠م، وذلك فى المادة الثانية منه، ونصها: "الدين الإسلامى المقدس هو دين دولة أفغانستان". وقد اشترطت المادة (٧٣) منه فى الشخص الذى ينتخب رئيسا للجمهورية أن يكون مسلما. وألزمته المادة (٧٤) منه بعد انتخابه بأداء قسم بالله أن يحمى مبادئ الدين الإسلامى المقدس. وقد ذكرنا أنفا أن الدستور الأفغانى، قد نص على ألا يوضع قانون يخالف مبادئ الإسلام وجعل الشريعة الإسلامية مصدرا للقانون.

دستور جمهورية باكستان الإسلامية الصادر فى ١٢/٤/١٩٧٣، وذلك فى المادة الثانية منه، ونصها: "الإسلام هو دين دولة باكستان". واشترطت المادة (٤١) منه فى الشخص الذى ينتخب رئيسا للجمهورية أن يكون مسلما، وقد ذكرنا من قبل، أن الدستور الباكستانى الحالى، قد جعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للقانون فى جمهورية باكستان.

دستور جمهورية إيران الإسلامية، الصادر فى ٢٤/١٠/١٩٧٩م، والمعدل فى ٢٨/٦/١٩٨٩م، وذلك فى المادة الثانية عشر منه والتى تنص على أن: "الإسلام دين الدولة الرسمى، والمذهب الجعفرى الإثنى عشرى مذهبها، مع احترام المذاهب الإسلامية الأخرى". كما نصت المادة الأولى منه على أن: "حكومة إيران حكومة جمهورية إسلامية"، وألزمت المادة (١٢١) منه رئيس الجمهورية أن يقسم بالله على القرآن الكريم أن يحمى الدين الرسمى للبلاد "الإسلام" ونظام الجمهورية الإسلامى، وأن يكرس جهوده لـ ٠٠٠٠ ونشر الدين". وقد ذكرنا أن دستور جمهورية إيران الحالى، قد جعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للقانون فيها.

وبذلك تكون معظم دساتير الدول العربية والإسلامية، قد جعلت الشريعة الإسلامية أحد مصادر القانون فيها، أو المصدر الرئيسى له وإعمالا لهذا النص الدستورى فى الدول التى أوردته فى دساتيرها، فقد جاءت قوانين هذه الدول - كما رأينا فى الباب السابق - للشريعة الإسلامية أثر واضح فيها.

دستور جمهورية مصر العربية الدائم الصادر فى ١٩٧١/٩/١١ والمعدل فى مايو ١٩٨٠ م:

دستور جمهورية مصر العربية الحالى، أيضا من الدساتير العربية الإسلامية التى أعلنت مبدأ عدم فصل الدين عن الدولة، وذلك فى المادة الثانية منه، ونصها: "الإسلام دين الدولة".

أما عن موقفه من الشريعة الإسلامية بالنسبة للقانون، فقد كان حين صدوره أول دستور فى تاريخنا الحديث ينص صراحة على أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع - وذلك فى المادة الثانية منه - كما وصفته اللجنة العامة فى مجلس الشعب بتقريرها المقدم بجلسته ١٥/٩/١٩٨١ م. وكان وضع النص بهذا الشكل لا يمنع المشرع من استخدام مصادر أخرى إلى جانب الشريعة الإسلامية لوضع أحكام فى أمور لم يضع الفقه الإسلامى حكما لها، أو يكون من الأفضل تطوير أحكام مجارة لضرورات التطور الطبيعى على مر الزمن (المذكورة التفسيرية لدستور ١٩٧١ م) أى أن الشريعة الإسلامية طبقا لهذا النص فى الدستور المصرى كانت مصدرا رئيسيا تقوم إلى جانبه مصادر أخرى رئيسية للتشريع، ولكن هذا النص بحالته هذه قد أثار مناقشات وجدلا بين رجال الفقه والقانون حول دور مبادئ الشريعة الإسلامية بالتحديد بالنسبة للتشريع^(١).

وفى مرحلة تالية أكثر تقدما لضمير وعقل الأمة، قدم طلب من أكثر من ثلث أعضاء مجلس الشعب بتعديل المادة الثانية من الدستور لتصبح "والمبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع"، أى بزيادة أداة التعريف (ال) إلى كلمتى "مصدر" و "رئيسى" الواردتين فى النص. وتم إقرار التعديل والموافقة عليه بجلسة ٣٠/٤/١٩٨٠ م^(٢).

(١) د. محمود حلمى: دستور ج.م.ع.٠، والدساتير العربية المعاصرة، الطبعة الخامسة، ١٩٨٣،

ص ٢٨. د. على حسين نجيدة: مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع فى مصر، دار النهضة العربية، ١٩٩٠، ص ٧.

(٢) مضبطة الجلسة السابعة والسبعين (٣٠/٤/١٩٨٠ م).

وفي ١٥/٥/١٩٨٠، دعا السيد رئيس الجمهورية الشعب لاستفتاءه في هذا التعديل، وأجرى الاستفتاء يوم الخميس الموافق ٢٢/٥/١٩٨٠، وسجلت النسبة المئوية لعدد آراء الموافقين إلى عدد الآراء الصحيحة التي أعطيت ٩٨,٦٦%^(١)، وبالتالي صار نص المادة الثانية من الدستور: ".... ومبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع"، وبذلك حسم المشرع الخلاف الذي ثار حول كنه النص السابق، وأحكمت صيغة الخطاب الموجه إلى المشرع في النص، ليصبح ملزماً للمشرع بالالتجاء إلى أحكام الشريعة الإسلامية للبحث عن بغيته فيها، مع عدم الالتجاء إلى غيرها، فإذا لم يجد في الشريعة الإسلامية حكماً صريحاً، فإن وسائل استنباط الأحكام من المصادر الاجتهادية في الشريعة الإسلامية تمكن المشرع من التوصل إلى الأحكام اللازمة والتي لا تخالف الأصول والمبادئ العامة للشريعة الإسلامية^(٢)، وبمقتضى هذا التعديل صارت الشريعة الإسلامية المصدر الوحيد للتشريع^(٣).

موقف المحاكم العليا من هذا النص بعد تعديله، ومدى إعمال المشرع له :

أولاً : موقف المحاكم العليا من هذا النص بعد تعديله :

موقف المحكمة الدستورية العليا :

حددت المحكمة الدستورية العليا، الموقف بصدد تعديل نص المادة الثانية من الدستور، والتي جعلت الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، بأن ذلك لا ينصرف إلا إلى التشريعات التي تصدر بعد التاريخ الذي فرض فيه الإلزام، بحيث إذا انطوى أى منها على ما يتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، يكون قد وقع في حومة المخالفة الدستورية، أما

^(١) مضبطة الجلسة السادسة والثمانين (١٩٨٠/٥/٣١م).

^(٢) من كلمة السيد رئيس المجلس، بمضبطة الجلسة السابعة والسبعين (١٩٨٠/٤/٣٠م).

^(٣) عنى حسين نجيدة: مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع في مصر، المرجع

سابق، ص ٣٩. د. محمود حلمي: دستور ج.م.ع، والدساتير العربية المعاصرة. المرجع

سابق، ص ٢٨.

التشريعات السابقة على هذا التعديل فهي بمنأى عن الطعن فيها بعدم الدستورية، طبقا لها التعديل .

هذا، وإن كان هذا التعديل يهيب بالمشروع، أن يعيد النظر فى التشريعات القائمة، وذلك بتتقيتها مما يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، وذلك تحقيقا للاتساق بين هذه التشريعات القائمة، والتشريعات اللاحقة على هذا التعديل الدستورى، أى أن المخاطب بالتعديل هنا، المشروع وليس القاضى .

ومما جاء فيما أصدرته المحكمة الدستورية العليا من أحكام، لتوضيح رأيها - وذلك بمناسبة بحثها لمسألة عدم دستورية نص المادة (٢٢٦) من القانون المدنى الصادر ١٩٤٨م، الخاصة بتقاضى فوائد تأخيرية، لمخالفتها للمادة الثانية من الدستور تأسيسا على أن فوائد التأخير المستحقة بموجب هذه المادة هى من قبيل الربا المحرم شرعا طبقا لمبادئ الشريعة الإسلامية التى جعلتها المادة الثانية من الدستور المصدر الرئيسى للتشريع: "إن سلطة التشريع اعتبارا من تاريخ العمل بتعديل العبارة الأخيرة من المادة الثانية من الدستور فى ٢٢/٥/١٩٨٠، أصبحت مقيدة فيما تسنه من تشريعات مستحدثة أو معدلة لتشريعات سابقة على هذا التاريخ، بمراعاة أن تكون هذه التشريعات متفقة مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وبحيث لا تخرج - فى الوقت ذاته - عن الضوابط والقيود التى تفرضها النصوص الدستورية الأخرى على سلطة التشريع فى صدد الممارسة التشريعية

لما كان ذلك وكان إلزام المشروع باتخاذ مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع لا ينصرف سوى إلى التشريعات التى تصدر بعد التاريخ الذى فرض فيه الإلزام بحيث إذا انطوى أى منها على ما يتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية يكون قد وقع فى حومة المخالفة الدستورية .

أما التشريعات السابقة على ذلك التاريخ، فلا يتأتى إنفاذ حكم الإلزام المشار إليه بالنسبة لها لصدورها فعلا من قبله، أى فى وقت لم يكن القيد المتضمن هذا الإلزام قائما واجب الأعمال، ومن ثم فإن هذه التشريعات تكون بمنأى عن أعمال هذا القيد، وهو مناط الرقابة الدستورية، ويؤيد هذا النظر ما أورده اللجنة العامة فى مجلس الشعب بتقريرها، المقدم بجلسة ١٥/٩/١٩٨١م، والذي وافق عليه المجلس من أنه: "كان دستور ١٩٧١م أول دستور فى تاريخنا الحديث ينص صراحة على أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع، ثم عدل الدستور ١٩٨٠م لتكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، وهذا يعنى عدم جواز إصدار أى تشريع فى المستقبل يخالف أحكام الشريعة الإسلامية، كما يعنى ضرورة إعادة النظر فى القوانين القائمة قبل العمل بدستور ١٩٧١م، وتعديلها بما يجعلها متفقة مع أحكام الشريعة الإسلامية" ٠٠٠٠ إن أعمال المادة الثانية من الدستور بعد تعديلها ٠٠٠٠ وإن كان مؤداه إلزام المشرع باتخاذ مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى لما يضعه من تشريعات بعد التاريخ الذى فرض فيه هذا الإلزام بما يترتب عليه من اعتباره مخالفا للدستور إذا لم يلتزم بذلك القيد، إلا أن قصر هذا الإلزام على تلك التشريعات لا يعنى إعفاء المشرع من تبعة الإبقاء على التشريعات السابقة - رغم ما قد يشوبها من تعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية - وإنما يلقى على عاتقه من الناحية السياسية مسئولية المبادرة إلى تنقية نصوص هذه التشريعات من أية مخالفة للمبادئ سالف الذكر، تحقيقا للاتساق بينها وبين التشريعات اللاحقة فى وجوب اتفاقها جميعا مع هذه المبادئ وعدم الخروج عليها^(١).

(١) قاعدة رقم (٣٠)، القضية رقم (٢٠) لسنة (١) قضائية دستورية (٧ لسنة ٩ ق عليا) جلسة ٤ مايو ١٩٨٥م. الواردة بالأحكام التى أصدرتها المحكمة الدستورية العليا، من يناير ١٩٨٤، حتى ديسمبر ١٩٨٦، ج ٣، ص ٢٠٩ وما بعدها.

كما كررت المحكمة الدستورية العليا قرارها بشأن تعديل هذه المادة من الدستور - باعتبار هذا التعديل لا ينصرف سوى إلى التشريعات التى تصدر بعد التاريخ الذى فرض فيه الإلزام دون التشريعات السابقة عليه - فى أحكام أخرى تالية كلما طعن أمامها بعدم دستورية أحد نصوص القانون القائم^(١).

موقف محكمة النقض، وذلك فى الطعن رقم (٢٣٧٠) لسنة (٥١) ق
حين قررت أن: "لما كان ما نص عليه الدستور فى المادة الثانية منه، من أن

(١) ومن ذلك، القاعدة رقم (٣٩) فى القضية رقم (٤٧) لسنة (٤) قضائية دستورية، جلسة ٢١ ديسمبر ١٩٨٥م، الواردة بالأحكام التى أصدرتها المحكمة الدستورية العليا من يناير ١٩٨٤م حتى ديسمبر ١٩٨٦م، ج ٣، ص ٢٧٤ وما بعدها، والقاعدة رقم (٢١) فى القضية رقم (٢٦) لسنة (٢) قضائية "دستورية" جلسة ١٩ يونيو ١٩٨٨م، الواردة بالأحكام التى أصدرتها المحكمة الدستورية العليا من يناير ١٩٨٧م حتى آخر يونيو ١٩٩١م، ج ٤، ص ١٤٠ وما بعدها، والقاعدة رقم (٣٢) فى القضية رقم (١٥٠) لسنة (٤) قضائية "دستورية" جلسة ٢٧ مايو ١٩٨٩م، الواردة بالأحكام التى أصدرتها المحكمة الدستورية العليا من يناير ١٩٨٧م حتى آخر يونيو ١٩٩١م، ج ٤، ص ٢٤٨ وما بعدها، والقاعدة رقم (٣) فى القضية رقم (٦٢) لسنة (١٣) قضائية "دستورية" جلسة ٥ سبتمبر ١٩٩٢م، الواردة بالأحكام التى أصدرتها المحكمة الدستورية العليا، من أول يوليو ١٩٩٢م حتى آخر يونيو ١٩٩٣م، مجلد ٢، ج ٥، ص ٣١ وما بعدها، والقاعدة رقم (٤) فى القضية رقم (١٢) لسنة (١٤) قضائية "دستورية" جلسة ٥ سبتمبر ١٩٩٢م، الواردة بالأحكام التى أصدرتها المحكمة الدستورية العليا، من أول يوليو ١٩٩٢م حتى آخر يونيو ١٩٩٣م، مجلد ٢، ج ٥، ص ٤٠ وما بعدها، والقاعدة رقم (٢٢) فى القضية رقم (٧) لسنة (٨) قضائية "دستورية" جلسة ١٥ مايو ١٩٩٣م، الواردة بالأحكام التى أصدرتها المحكمة الدستورية العليا، من أول يوليو ١٩٩٢م، حتى آخر يونيو ١٩٩٣م، مجلد ٢، ج ٥، ص ٢٦٠ وما بعدها، والقاعدة رقم (٢١) فى القضية رقم (٢٩) لسنة (١١) قضائية "دستورية" جلسة ٢٦ مارس ١٩٩٤م، الواردة بالأحكام التى أصدرتها المحكمة الدستورية العليا، من أول يوليو ١٩٩٣م حتى آخر يونيو ١٩٩٥م، ج ٦، ص ٢٣١ وما بعدها، والقاعدة رقم (٢٠) فى القضية رقم (٥) لسنة (٨) قضائية "دستورية" جلسة ٦ يناير ١٩٩٦م، والواردة بالأحكام التى أصدرتها المحكمة الدستورية العليا، من أول يوليو ١٩٩٥م حتى آخر يونيو ١٩٩٦م، ج ٧، ص ٣٤٧ وما بعدها.

الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع، ليس واجب الأعمال بذاته، إنما هو دعوة للشارع، بأن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى فيما يشرعه من قوانين، ومن ثم فإن المناط فى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية استجابة الشارع لدعوته، وإفراغ مبادئها السمحاء فى نصوص محددة ومنضبطة يلتزم القضاء بالحكم بمقتضاها بدءا من التاريخ الذى تحدده السلطة التشريعية لسريانها، والقول بغير ذلك يودى إلى الخلط بين التزام القضاء بتطبيق القانون الوضعى وبين اشتراخ القواعد القانونية التى تتأبى مع حدود ولايته، فضلا عن أن تطبيق الشريعة الإسلامية يقتضى تحديد المعين الذى يستقى منه الحكم الشرعى من بين مذاهب الأئمة المتعددة والمتباينة فى القضية الشرعية الواحدة ويؤكد هذا النظر أنه لما كان الدستور المصرى حدد السلطات الدستورية وأوضح اختصاص كل منها، وكان الفصل بين السلطات هو قوام النظام الدستورى بما لازمه أنه لا يجوز لإحداها أن تجاوز ما قرره الدستور باعتباره القانون الأسمى، وكان من المقرر وفقا لأحكامه أن وظيفة السلطة القضائية أن تطبق القانون، وتختص محكمة النقض بالسهر على صحة تطبيقه فإنه يتعين على السلطة القضائية وغيرها من السلطات، النزول على أحكامه، وفصلا عن ذلك، فإن المادة (١٩١) من الدستور تنص على أن: "كل ما قرره القوانين واللوائح من أحكام قبل صدور هذا الدستور يبقى صحيحا وناظا، ومع ذلك يجوز إلغاؤها أو تعديلها وفقا للقواعد والإجراءات المقررة فى هذا الدستور"^(١)، أى أنها التزمت نفس منهج المحكمة الدستورية العليا.

ثانيا : مدى إعمال المشرع لهذا التعديل:

كان تعديل النص الدستورى قاطعا فى رغبة المشرع الدستورى فى جعل مبادئ الشريعة الإسلامية مصدرا وحيدا للتشريع، به يضمن انبثاق

(١) نقض ١٩٨٢/١/٢٣، الطعن رقم (٢٣٧٠) لسنة ٥١ ق، منشور بالمدونة الذهبية للقواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض المصرية، الإصدار المدنى - العدد الثانى، من أول سنة ١٩٨١م، حتى نهاية يونيه ١٩٨٤، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ١٥٨٢ - ١٥٨٣.

كل تقنين عن الأدلة الشرعية، وكان موقف المحكمة الدستورية العليا من هذا التعديل قاطعاً في انصرافه إلى التشريعات اللاحقة عليه دون تلك التي سبقتها.

مقتضى ذلك، أن أى تشريع لاحق على هذا التعديل يطعن عليه بعدم الدستورية أمامها، لمخالفته مبادئ الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الرئيسى للتشريع، ويكون هذا الطعن مقبولا فى محله، سيكون هذا التشريع مصيره إلى الإلغاء، لما كان ذلك، كان لزاماً على المشرع أن يلجأ إلى الأدلة الشرعية ليستمد منها تقنيناته إذ لا جدوى فى اللجوء إلى غيرها ومخالفتها، متى كانت التقنينات الصادرة بناء على هذا الخروج أو المخالفة عرضة للنقض والانهيار والإلغاء أمام المحكمة العليا، كلما طعن أمامها بعدم الدستورية على هذه التقنينات.

وبالفعل لجأ المشرع إلى الأدلة الشرعية، ليستمد منها تقنيناته، وعرض ما تسفر عنه استنباطاته على رجال الدين الإسلامى، ومن ذلك:

أنه فى يوم ٢٨ ديسمبر ١٩٧٨، تم اقتراح تشكيل اللجان الفنية لتقنين الشريعة الإسلامية، وحدث فعلاً، أن أسفر مجهود هذه اللجان عن صدور ستة مجموعات فى فروع القانون المختلفة - سبقت الإشارة إليها من قبل - والتي استمدت فعلاً من الأدلة الشرعية، دون التقيد بمذهب معين، والجدير بالذكر، أن بعضها قد صدر فعلاً، وأخذ طريقه للتطبيق العملى، كقانون التجارة البحرية، ١٩٩٠م.

الاقتراحان بمشروعى قانونين، المقدمين من عدد من أعضاء مجلس الشعب بجلسة ١/٣١/١٩٩٩م، بشأن تنظيم نقل وزراعة الأعضاء البشرية.

ومما قرره لجنة الاقتراحات والشكاوى عن هذين الاقتراحين المحالين لها فى ١٧ - ٢٢ من نوفمبر ١٩٩٨م: أولاً.

ثانياً. وباعتبار أننا دولة إسلامية، والدستور نص على أن الإسلام دين الدولة، ومبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى

للتشريع، فإن من الواجب - إعمالا لهذا النص الدستوري - التفكير أولا في وضع الضوابط والقواعد القانونية المنظمة لعملية نقل وزراعة الأعضاء البشرية في إطار الشريعة الإسلامية، واتطابقا من عدم وجود نص صريح في القرآن الكريم والسنة، يحكم مسألة نقل وزراعة الأعضاء، فإن رأى غالبية الفقهاء يتجه إلى إباحة هذه المسألة إعمالا لقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، وأن "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف" تحقيقا لمصلحة المرضى.

ثالثا: ورد إلى اللجنة رأى فضيلة مفتى الجمهورية، عن هذا الاقتراح بمشروع القانون الخاص بتنظيم نقل وزراعة الأعضاء البشرية، جاء فيه: "..... وبعد دراسة لجميع مواد من الناحية الشرعية تبين لنا بوضوح أن جميع ما جاء بها موافق في أغلبية للبيان الصادر من مجمع البحوث الإسلامية، وكذا الفتوى الصادرة من دار الإفتاء المصرية حول هذا الموضوع. ولكن توجد لنا بعض الملاحظات الشرعية على هذا المشروع في بعض المواد ... وقد اقترحنا تصويبها إتماما لتحقيق الفائدة المرجوة من المشروع المقدم"^(١).

وبالفعل أعاد فضيلة مفتى الجمهورية، صياغة المواد التي حددها مرة أخرى متضمنة الملاحظات الشرعية التي رآها فضيلته، وذلك على حد قوله، تحقيقا للفائدة المرجوة من المشروع، وختم قوله، بأن دار الإفتاء ترى أنه لا مانع لديها من صياغة هذه المواد في شكلها الأخير حتى يصدر بشأنها قانون يجب العمل بمقتضاه حرصا على مصلحة المواطنين^(٢).

إلغاء المادة (٢٩١) من قانون العقوبات رقم (٥٨) لسنة ١٩٣٧، والتي تنص على أن: "إذا تزوج الخاطف بمن خطفها زواجا شرعيا لا يحكم

(١) مضبطة الجلسة الثالثة والثلاثين المعقودة في ٣١/١/١٩٩٩، الفصل التشريعي السابع، دور

الانعقاد العادي الرابع، ص ٨٦ - ٨٩.

(٢) مضبطة الجلسة الثالثة والثلاثين، المعقودة في ٣١/١/١٩٩٩م، الفصل التشريعي السابع، دور

الانعقاد العادي الرابع، ص ٨٩.

عليه بعقوبة ما". فقد جاء في المذكرة الإيضاحية حول أهمية مشروع القانون الخاص بإلغاء هذه المادة: "أن هذا الزواج ليس زواجا شرعيا حسبما قاله السيد مفتى الجمهورية الذى يؤيد إلغاء المادة (٢٩١)، لأنها تقوى مركز الجانى على حساب المجنى عليها طبقا لما ورد فى بيانه يوم ١٦/١٠/١٩٩٨ ٠٠٠٠ وهذه المادة بهذا التوصيف تكون أيضا مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية ونصوصها، وبالتالي فهى مخالفة للدستور ولذلك وجب إلغاؤها" (١).

- الطلب الذى تقدم به عدد من أعضاء مجلس الشعب بجلسة ١٩/٤/١٩٩٩م، بإعادة المناقشة فى المادة (٦٤) من قانون التجارة (١٧) لسنة ١٩٩٩. والمطالبة بإلغائها لمخالفتها للسريعة الإسلامية، إذ تنص على أن: "١ - يستحق العائد عن التأخير فى الوفاء بالديون التجارية بمجرد استحقاقها ما لم ينص القانون أو الاتفاق على غير ذلك، ولا يجوز فى أية حال أن يكون مجموع العائد الذى يتقاضاه الدائن أكثر من مبلغ الدين السدى احتسب عليه العائد إلا إذا نص القانون أو جرى العرف على غير ذلك". ٢ - للدائن حق المطالبة بتعويض تكملى يضاف إلى العائد عن التأخير دون حاجة إلى إثبات أن الضرر الذى يجاوز هذا العائد قد تسبب فيه المدين بغش أو بسوء نية". وقيل فى تقرير طلب حذف هذه المادة، إن النص يقرر فوائد عن التأخير فى الوفاء بالديون، وهى ربا محرم شرعا، ورغم أنه أسماها عائدا إلا أنها هى الفائدة المحرمة فى جميع الأديان، ولقد أجاز النص بأن يكون العائد بقدر أصل الدين، أى أصبحت الفوائد طبقا لمشروع هذا القانون بنسبة ١٠٠%، فهذا النص يقرر التعامل فى الربا، والربا الفاحش المحرم شرعا، سواء كان بسيطا أو مركبا أو فاحشا، وبذلك فهو نص غير دستورى، وإذا ما أجاز فسوف ينهار عند الطعن عليه بعدم

(١) ملحق مضبطة الجلسة الثالثة والستين (١٩/٤/١٩٩٩م) الفصل التشريعى السابع، دور

الدستورية لأننا نستند في دستورنا إلى أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع^(١).

وكان رد السيد المستشار وزير العدل، الذي أكد الحرص على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، بأن: "مشروع هذا القانون كان قد عرض على لجنة علمية برئاسة شيخ الأزهر، وقد ناقشت مواده، وتبين لها، أن البند الثاني من المادة (٦٤) من مشروع قانون التجارة يعطى للدائن حق المطالبة بتعويض تكميلي دون حاجة إلى إثبات أن الضرر الذي يجاوز العائد قد تسبب فيه المدين بغش أو بسوء نية (الفقرة الثانية)، وطالب بحذف هذه الفقرة، لأن شيخ الأزهر بعد أن راجع هذه المادة وافق على الفقرة الأولى وطلب حذف الفقرة الثانية متمشيا مع ما انتهت إليه اللجنة العلمية برئاسة فضيلة الإمام^(٢).

وبالفعل حذفت الفقرة الثانية من المادة (٦٤)، وأصبحت بعد الحذف، تتكون من فقرة وحيدة، هي الفقرة الأولى^(٣)، وأخيرا جاء مشروع القانون التجارى كله موافقا لأحكام الشريعة كما جاء في المذكرة الإيضاحية له: "حرص المشرع على تجنب الأحكام التي قد تثير شبهة مخالفة لمبادئ الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الرئيسي للتشريع، ولهذا فقد عرض المشروع على فضيلة مفتي الجمهورية، فشكل لجنة من كبار علماء الدين، ومن رجالات البنوك، عكفت على دراسته، للتأكد من أن المشروع ينطوى تحت أحكام الشريعة الإسلامية الغراء، ولا يخالف حكما شرعيا قطعا في

(١) مضبطة الجلسة الثالثة والستين المعقودة في ١٩/٤/١٩٩٩م، دور الانعقاد العادى الرابع،

الفصل التشريعى السابع، ص ٣١ - ٣٢.

(٢) مضبطة الجلسة الثالثة والستين المعقودة في ١٩/٤/١٩٩٩م، دور الانعقاد العادى الرابع،

الفصل التشريعى السابع، ص ٣٤.

(٣) مضبطة الجلسة السابقة، ص ٣٩.

ثبوته ودلالته، ولا يعارض أصلاً من أصول الشريعة الإسلامية ومبادئها العامة^(١).

ومن هذه الأمثلة وغيرها، يتبين أن نص المادة الثانية من الدستور المصرى بعد تعديله قد وضع موضع التطبيق الفعلى، من جانب السلطة التشريعية.

موقف المؤتمرات العالمية من العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية :

أيدت المؤتمرات العالمية عودة العالم الإسلامى لتطبيق الشريعة الإسلامية ونادت به وشجعت عليه، بل اعترفت بالشريعة الإسلامية كأحد مصادر القانون المقارن، ومن هذه المؤتمرات:

المؤتمر الدولى للقانون المقارن الذى انعقد فى مدينة لاهاي ١٩٣٢م، وقد أعلن المؤتمرين فيه بالإجماع:

- أن الشريعة الإسلامية أساس صالح للقانون الحديث.
- اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام "القانون المقارن". وبذلك صارت مصادر القانون المقارن أربعة، هى: القوانين الفرنسية، والألمانية، والإنجليزية، والشريعة الإسلامية.
- أن الشريعة الإسلامية حية صالحة للتطور.

مؤتمر أسبوع الفقه الإسلامى، الذى عقدته شعبة الحقوق الشرقية من المجمع الدولى للحقوق المقارنة بكلية الحقوق، جامعة باريس فى ٢٣/٧/١٩٥٢م. أصدر المؤتمرين قراراً يعترف بما لمبادئ الفقه الإسلامى من قيمة تشريعية، وما ينطوى عليه اختلاف المذاهب الفقهية فى هذا النظام القانونى العظيم من ثروة فى المفاهيم الحقوقية، وصناعة هى مناط

(١) ملحق مضبطة الجلسة الثلاثين، ١٩/١/١٩٩٨م، الفصل التشريعى السابع، دور الانعقاد

الإعجاب، يتيحان لهذا التشريع الاستجابة لمطالب الحياة الحديثة والتلاؤم مع حاجاتها^(١).

وفي الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامى المنعقد فى "جاكرتا" فى أغسطس ١٩٧٣م، أعلن أعضاء الملتقى: "أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وأنها العلاج الحاسم لكل الأمراض الاجتماعية فى البلاد الإسلامية، وأنه يجب على حكام المسلمين وعلمائهم وشعوبهم التعاون على العودة إلى الأحكام المستمدة من القرآن والسنة ١٠٠، وأنه يجب إقامة نظام اقتصادى واجتماعى متكامل عن المذاهب والنظريات الوافدة والأجنبية، ويقوم على الاقتصاد غير الربوى، وعلى التكامل والتضامن الاجتماعى وإيجاد الفرص المتكافئة للمجتمع المسلم"^(٢).

أى وجد فقهاء الغرب فى الشريعة الإسلامية علاجا لكافة مشاكل المجتمع الإسلامى واعتبروها صالحة دائما لحكم هذا المجتمع، لامتلاكها أدوات استمرارها وبقائها وتطورها، ولا يعقل أن يرى فقهاء الغرب ذلك فى شريعتنا ولا نراه نحن فيها !!!

(١) أشار له، محمد وحيد الدين سوار: التعبير عن الإرادة فى الفقه الإسلامى، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، المرجع السابق، ص أ، ب من المقدمة. د. محمود السقا، تاريخ القانون المصرى من العصر الفرعونى حتى نهاية العصر الإسلامى، مكتبة القاهرة الحديثة، د، ص ٣٦٥ - ٣٦٦. د. فتحى المرصفاوى: دراسة تطبيق الشريعة الإسلامية فى مصر، دار الفكر العربى، ١٩٨٠، ص ٣٥ - ٣٦. مختار عبد العليم، حتمية تطبيق الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ١٤. عبد الحليم الجندى: نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات من الفقه الإسلامى، المرجع السابق، ص ٨٦.

(٢) ذكره، مختار عبد العليم: حتمية تطبيق الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ١٩ - ٢٠.

المبحث الثانى

مدى إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية فى الوقت الحالى

تمهيد وتقسيم :

الإسلام عقيدة وشريعة، ومن ثم فاعتناقه عقيدة يوجب تطبيقه شريعة، غير أن البعض يرى أن الشريعة الإسلامية التى مضى عليها قرون لم تعد صالحة لحكم مجتمع، اعترته العديد من أشكال التغير السياسى والاجتماعى والاقتصادى وقطع أشواطاً شاسعة فى مجال التقدم العلمى والحضارى والثقافى، فوقف يناهض عودة تطبيق الشريعة، ويسوق الحجج والبراهين لتأييد رأيه.

ولكن الشريعة الإسلامية، والمسلحة بسلاح المرونة والصلاحية لكل زمان ومكان تقف دائماً لتثبت أنها أصلح الشرائع للتطبيق، مهما اعترى المجتمع من تغير، ومهما انتابه من تطور، ومهما حقق من إنجازات علمية وحضارية.

وساهمت بعض الدول المسلمة فى هذا الاتجاه، فقامت بإعداد تقنيات مستمدة كلية من أحكام الفقه الإسلامى، أكدت هذه التقنيات إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية فى الوقت الحالى، بتفاديها ما وضع أمام عودة تطبيقها من معوقات.

ولتوضيح إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية فى الوقت الحالى، ينقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب هى:

المطلب الأول: مدى إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية فى الوقت الحالى.

المطلب الثانى: دليل مادى قاطع على إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية فى مصر (تقنيات مجلس الشعب المصرى ١٩٧٨ - ١٩٨٢م).

المطلب الثالث: العولمة وأثرها على تطبيق الشريعة الإسلامية.

المطلب الأول

مدى إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية فى الوقت الحالى

ويتمثل ذلك فى الرد على حجج المعارضين وتفنيدها، وهى:

أولاً : جمود الفقه الإسلامى :

إن أول وأهم ما احتجت به الأصوات المعارضة، هو جمود الفقه الإسلامى . أى أن الشريعة الإسلامية التى مضى على نزولها ما يزيد على أربعة عشر قرناً من الزمان، والتى حكمت مجتمعاً ضيقاً محدوداً، تعجز الآن عن أن تحكم مجتمعاً حديثاً متطوراً يعيش فى عصر الصناعة والتكنولوجيا، ويتجه نحو التقدم بسرعة الصاروخ، ويأتى هذا العجز من أن القرآن الكريم - وهو المصدر الأول للقانون الإسلامى - نصوصه جامدة لا يمكن تغييرها أو تعديلها لتساير تطورات المجتمع المختلفة فى الأزمنة والأمكنة لانقطاع الوحي بوفاة الرسول (ص) . كما أن الفقه الإسلامى قد أصابه الجمود أيضاً وتوقف عند القرن الرابع الهجرى، بقليل باب الاجتهاد^(١).

وللرد على هذا الاعتراض، تجب التفرقة بين أمرين، الأول: جمود مصادر الفقه الإسلامى، والثانى: جمود أو توقف اجتهاد فقهاء الشريعة الإسلامية .

(١) د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية، المرجع السابق، ص ١٩. والشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، المرجع السابق، ص ٢٢٠. د. عبد الحميد متولى: الإسلام ومبادئ نظام الحكم فى الماركسية والديمقراطية الغربية، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، ص ١٨ وما بعدها. د. عبد الحميد متولى: الشريعة كمصدر أساسى للدستور، المرجع السابق، ص ٢٦ - ٢٨. د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة والقانون، المرجع السابق، ص ٥٠. وبحوث فى الشريعة والقانون، القانون فى القرآن، مطبوعات جامعة القاهرة بالخرطوم، ١٩٧٣، ص ٤٦ وما بعدها.

بالنسبة للأمر الأول، فقد رأينا من قبل^(١) مدى مرونة كافة المصادر التي يعتمد عليها الفقه الإسلامي، وأنها تشكل في مجموعها بناء كاملاً كافياً بما فيه من سعة ومرونة، للوفاء بكافة الأحكام التي يقتضيها تغير ظروف المجتمع وتطورها الدائم. فالمعروف أن الأحكام في الشريعة الإسلامية نوعان:

أحكام قطعية الدلالة، وهي التي تثبت بالدليل القاطع، ولا محل فيها للاجتهاد سواء من حيث ثبوتها أو تفسيرها أو تأويلها، ولذلك فهي ثابتة لا تتغير أبداً بتغير الزمان والمكان، لأنها قطعية الثبوت ومصاغة بألفاظ لا تقبل التأويل أو التفسير وقد قسم علماء أصول الفقه الأحكام القطعية إلى ثلاثة أقسام هي:

١ - الأحكام العقائدية (كالتوحيد وإرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية والبعث وغيرها) فهي أحكام ثابتة تخرج عن مجال الاجتهاد.

٢ - أحكام يقينية قطعية، وهي التي نقلت إلينا بالتواتر (مثل وجوب الصلاة وكونها خمسة في اليوم والليلة، والزكاة، والصوم وغيرها، وكذلك الأحكام القطعية التي جاءت بألفاظ قطعية لا مجال فيها للتفسير كأحكام الميراث والحدود).

٣ - القواعد الكلية، وهي التي استنبطت من قواعد الشريعة بنص واضح، وتشكل أساساً من أسسها (كقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وما جعل عليكم في الدين من حرج، وغيرها)^(٢). فكل قسم من هذه الأحكام يخرج عن مجال الاجتهاد ولا يجوز التغيير والتبديل فيه، مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة والظروف، الأحكام.

^(١) نظر سابقاً، ص ٦١٥ وما بعدها من هذا البحث.

^(٢) محمد سلام مذكور: مناهج الاجتهاد في الأحكام الفقهية والعقائدية، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣، ص ٣٤٤ - ٣٤٥. عبد الوهاب خلاف: أصول الفقه، المرجع السابق. ص ٣٥. محمد الدسوقي: الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ١٩٧٢م، ص ١٠ - ٣٦.

الأحكام غير القطعية (الظنية)، وهى ما دون الأحكام القطعية أى كل حكم غير قطعى الدلالة أو غير قطعى الثبوت، فتفيد دلالة ألفاظه أكثر من حكم، لأنها قابلة للتأويل والتفسير، وهى مجال الاجتهاد، وهى:

١ - بعض الأحكام العملية التى نقلت إلينا بالتواتر، وهى الأحكام قطعية الثبوت ظنية الدلالة، كقوله تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"^(١). فلفظ القراء فى اللغة العربية مشترك بين معنيين هما الطهر والحيض، فيحتمل النص أحد المعنيين، ولهذا يدخل هذا النص ومثله فى مجال الاجتهاد والتأويل من ناحية الدلالة فقط دون الثبوت^(٢).

٢ - الأحكام ظنية الدلالة وظنية الثبوت، وهى ما وردت فى أحاديث الآحاد والنصوص العامة، وهى أيضا مجال للاجتهاد ويكون الاجتهاد فيها من ناحية السند وصحة الثبوت، ودلالة النص على الحكم المطلوب.

٣ - الأحكام ظنية الثبوت قطعية الدلالة، وتكون فى السنة أيضا، وهى محل للاجتهاد.

٤ - الأحكام الصادرة عن الاجتهاد بالرأى، أى الأحكام الصادرة عن الاجتهاد باستنباطها من مصادر الفقه الإسلامى المعروفة، فهى أيضا من الأحكام التى تدخل فى مجال الاجتهاد.

واشتمال الشريعة الإسلامية على هذين النوعين من الأحكام ضرورة حتمية، باعتبارها آخر الشرائع السماوية (الخلود) وجاءت لجميع البشر (العالمية)، ومن ثم يجب أن تكون أحكامها مناسبة لكل ظروف المجتمعات المختلفة عبر الأزمنة المختلفة. فلو جاءت كل أحكامها على وتيرة واحدة لعجزت عن صلاحيتها لكل زمان ومكان. ولما صلح أمر

(١) آية رقم (٢٢٨) من سورة البقرة.

(٢) د. عبد الغفار إبراهيم صالح: أصول الفقه الإسلامى، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى،

الناس، فلا يصلح أمر الناس أن تكون أحكام شريعتهم كلها أحكاماً قطعية لا سبيل إلى تفسيرها أو تأويلها، كما لا يصلح أمرهم أيضاً، أن تكون أحكام شريعتهم كلها أحكاماً ظنية، فلا يصلح في أمور العقائد وأصول الدين وتحديد العبادات مثلاً، أن يترك الناس لعقولهم وأفهامهم، وإلا لما كان هناك أمر أو قاعدة في الدين محددة منضبطة.

أما الأمور الخاصة بمعاملاتهم، وقضاء مصالحهم المتغيرة والمتجددة والمتطورة، فلا ضرر من الخلاف فيها، بل لابد أن تترك للتفسير والتأويل حسبما تقتضيه مصالحهم، فمن رحمة الله بالناس، أن وردت مثل هذه الأحكام على هذا النحو بحيث تظل معينة لا ينضب تستقي منه القواعد والأحكام لما يجد من أمور يجب الحكم فيها أما لو جاءت على غير هذا النحو، أى لم تشمل على تلك الأحكام الظنية لاصطدمت بمصالح الناس^(١) وأدت بالعقول إلى الجمود والتوقف، ولذلك عرف مبدأ، تغيير الأحكام بتغير الزمان - وهو مجال أعمال الأحكام الظنية - ويعنى أن تتغير الوسائل والأساليب الموصلة إلى غاية الشارع من الحكم الشرعى تبعاً لتغير ظروف الزمان الذى حدثت فيه الواقعة المراد استنباط الحكم لها، لأن المقاصد العامة التى يهدف إليها الشارع فى أحكامه دائماً لا تتغير. أما الوسائل والأساليب التى تحقق هذه المقاصد فلم تحددها الشريعة الإسلامية، بل تركتها مطلقة حتى يختار منها الناس فى كل زمان ما هو أصح وأنسب لهم^(٢).

أما الأمر الثانى: وهو جمود، أو توقف اجتهاد فقهاء الشريعة الإسلامية، فإنه يحتاج لتوضيح عدة أمور، هى:

(١) محمد الدسوقي: الاجتهاد فى الفقه الإسلامى، المرجع السابق، ص ٣٥. سلام مذكور:

مناهج الاجتهاد فى الفقه الإسلامى، المرجع السابق، ص ٣٤٦.

(٢) مصطفى أحمد الزرقاء: الفقه الإسلامى فى ثوبه الجديد، ج ٢، المدخل الفقهي العام،

مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٦٥، ص ٩١١ - ٩١٢.

تعريف الاجتهاد وأهميته ودوره فى تطور الفقه الإسلامى

يعرف علماء الفقه الإسلامى، الاجتهاد بأنه: "بذل الفقيه وسعه فى استنباط الحكم الشرعى العملى من الدليل التفصيلى"^(١) . أى أن مضمون الاجتهاد، هو أن يبذل الفقيه الجهد ليتوصل إلى حكم فى واقعة لا نص فيها، وذلك بالتفكير، واستخدام الوسائل التى أرشد إليها الشرع لاستنباط أحكام الوقائع التى لا نص فيها^(٢) .

ولا بد للاجتهاد من توافر ركنين أساسيين هما: المجتهد أى الفقيه، ويشترط فيه عدة شروط حتى تحوز أحكامه الثقة والاطمئنان نصت عليها كتب الفقه الإسلامى^(٣)، ومحل الاجتهاد أى الواقعة المجتهد فيها، وهذه تقتصر كما سبق على الأحكام الظنية أى غير القطعية، ويعتبر الاجتهاد روح الشريعة الإسلامية، فلأنها انفردت دون سائر الشرائع بالعالمية والخلود، فقد وجب أن تكون وافية لكل الأحكام التى تنظم شئون المجتمعات

(١) د. محمد زكريا البرديسى: أصول الفقه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣، ص ٤٥٩.
د. عبد الغفار صالح: أصول الفقه، المرجع السابق، ص ٤٤٤ - ٤٤٥. محمد سلام مذكور:
مناهج الاجتهاد، المرجع السابق، ص ٣٣٧ - ٣٣٨. محمد الخضرى: كتاب أصول الفقه،
الطبعة الأولى، ١٣٢٩هـ، ص ٤٤١. وتاريخ التشريع الإسلامى، الطبعة الأولى، ص ٧٤.

(٢) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، المرجع السابق، ص ٧.

(٣) من هذه الشروط، العلم الدقيق باللغة العربية - العلم بالقران ناسخة ومنسوخه - العلم بالسنة - معرفة مواضع الإجماع ومواضع الخلاف - معرفة القياس - معرفة مقاصد الأحكام - صحة الفهم وحسن التقدير - صحة البيئة وسلامة الاعتقاد. انظر: زكريا البرديسى، أصول الفقه، المرجع السابق، ص ٤٦٧ - ٤٧٢. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص ٣٦٨ - ٣٧١. د. بدران أبو العينين: أصول الفقه الإسلامى، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٤، ص ٤٧١. الشيخ أبو زهرة: أصول الفقه الإسلامى، المرجع السابق، ص ٣٨٠ - ٣٨٩. د. عبد الغفار صالح: أصول الفقه الإسلامى، المرجع السابق، ص ٤٤٧ - ٤٥٠. د. عبد الحميد ميهوب: أحكام الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية، دار الكتاب الحنبرى، الطبعة الأولى، ١٩٧٨، ص ١١ وما بعدها.

المختلفة على مر الزمن كافية لحكم جميع الوقائع فى الماضى والحاضر والمستقبل، ولذا جاءت أحكامها على النحو السابق ذكره، متنوعة ما بين أحكام قطعية الدلالة والثبوت وأخرى ظنيتها، ولكل منهما مجال عمل وحتمية وجود، وكان من رحمة الله تعالى بالناس، وخصيصة تميزت بها هذه الشريعة الخالدة أن تأتى أكثر قواعدها فى صورة عامة إجمالية، تجعلها قابلة للتفسير والتأويل، لتناسب ظروف المجتمعات المتعددة فى الأزمنة المتغيرة، وذلك عن طريق الاجتهاد. وقد عبر الشهرستانى عن ذلك بقوله: "نعلم قطعاً ويقيناً، أن الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد فى كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد"^(١).

وهنا تبدو أهمية الاجتهاد، إذ به تمتعت الشريعة بصفتى الخلود والدوام، واستعمل منذ ظهور الإسلام، فاجتهد الرسول (ص) وصحابته من بعده^(٢).

كما يبدو دوره فى نفى شبهة الجمود عن الفقه الإسلامى، من التعرف على دوره فى تطور مصادر التشريع الإسلامى، ويتمثل هذا الدور فى مرحلتين أساسيتين مر بهما تاريخ الفقه الإسلامى، هما:

المرحلة الأولى: هى تأسيس الفقه الإسلامى، وتبدأ هذه المرحلة بعد وفاة الرسول (ص) عام ١١هـ، حتى سقوط الدولة الأموية عام ١٣٢هـ، أى تشمل عصر الصحابة والتابعين من الناحية الفقهية.

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، المراجع السابق، ج ١، ص ٣٤٨.

(٢) انظر فى ذلك: عبد الوهاب خلاف: الشريعة الإسلامية، مصدر صالح للتشريع الحديث، المراجع السابق، ص ١٦ - ١٩. محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى، المراجع السابق، ص ٧٨ - ٧٩. أحمد أمين: فجر الإسلام، المراجع السابق، ص ٢١٠.

كان مصدر التشريع فى حياة النبى (ص) ينحصر فى الإرادة الإلهية متمثلة فى القرآن الكريم والسنة النبوية، "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى"^(١)، وكانا لوحدهما كافيين لحكم هذا المجتمع الضيق ذى العلاقات المحدودة والمشاكل البسيطة، أما بعد وفاته (ص) وانقطاع الوحي فى عهد الخلفاء الراشدين (١١ - ٤٠هـ)، كانت ترد على الصحابة (ض) وقائع لا يجدون فيها نصا من الكتاب أو السنة، فكانوا يلجأون إلى الرأى "القياس" تارة وإلى الإجماع أخرى، أى أن الإجماع والقياس كمصدرين للتشريع الإسلامى قد عرفا فى عهد الصحابة (ض) نتيجة اجتهادهم بالرأى لمواجهة الوقائع الجديدة المعروضة عليهم. وذلك بناء على القواعد العامة للدين، كقوله (ص): "لا ضرر ولا ضرار" و "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"، ثم طرأت عدة تغيرات على المجتمع الإسلامى، نتيجة وقوع عدة أحداث جديدة عليه، أهمها: امتداد فتوحات المسلمين خارج الجزيرة العربية وخضوع سكان هذه البلاد الجديدة لحكم المسلمين، فامتزجت حضارتهم ولغاتهم وديانتهم بحضارة ولغة ودين العرب المسلمين.

- هجرة كثير من الصحابة والتابعين إلى البلاد المفتوحة للفتوى والقضاء طبقا لأحكام الدين الجديد، وتباينت آراؤهم فى تفسير آيات القرآن وأحاديث الرسول (ص)، ومن ثم تفاوتت آراؤهم بصدد اجتهادهم لمواجهة الأحداث والوقائع التى تصدوا للقضاء أو الفتوى بشأنها، لا سيما وأنهم قد تأثروا بأعراف وعادات البيئة التى يقطنونها^(٢).

- انقسام المسلمين إلى خوارج وشيعة وسنة، وذلك بعد وفاته (ص)، وانقسام الرأى بين المسلمين على من يلى أمرهم بعده.

(١) آيتا رقم (٣ - ٤) من سورة النجم.

(٢) محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى، المرجع السابق، ص ٨٨ - ٨٩. د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية، المرجع السابق، ص ٧٨ - ٨١.

وقد أدى انشقاق كل من الشيعة والخوارج وخروجهم على جماعة المسلمين لأسباب سياسية، إلى ظهور فقه خاص بكل طائفة منهم، ثم انقسم فقه كل طائفة إلى مذاهب، فانقسم أهل السنة - الغالبية العظمى من المسلمين - إلى مدرستين: أهل الحديث وأهل الرأي، فالمعروف أن الرسول (ص) لم يهتم بتدوين السنة في حياته كما لم يقدم على تنفيذ هذا الأمر من بعده صحابته وخلفاؤه، وقد أدى ذلك إلى شيوخ التحديث عن الرسول (ص) والكذب عليه عمداً، لا سيما بعد انتشار الإسلام وتفرق المسلمين في بلدان مختلفة، وظهور أعداء له من اليهود والفرس وغيرهم لذا، فقد انقسم الرأي بشأن الأحاديث النبوية إلى قسمين: الأول، وكان أكثر مؤيديه بالحجاز موطن السنة وحملتها من الصحابة، وهو يعتمد على الأحاديث النبوية في استنباط الأحكام، ولا يميل للرأي إلا للضرورة، ساعدهم على ذلك، بساطة الحياة عندهم ووجود الثقة من الصحابة بينهم، وكان هذا الاتجاه نواة مدرسة أهل الحديث التي تفرعت عنها فيما بعد مذاهب أهل الحديث الكبرى، المالكية والشافعية والحنابلة.

الثاني، وكان أكثر مؤيديه بالعراق، وهو يميل إلى الرأي وإعمال العقل في استنباط الأحكام ويتشدد في قبول أحاديث الرسول (ص) تحريزا من الكذب عليه، ساعدهم على ذلك، بعدهم عن موطن السنة ورواتها، وبالتالي تشككهم فيما يصلهم من روايات عن الرسول (ص)، ووجودهم في موطن أعرق الحضارات آنذاك (العراق) نتيجة امتزاج الفلسفات والعلوم المختلفة، بالإضافة إلى تنوع الديانات والجنسيات أيضا، ولكل منها عاداته وأعرافه مما أدى إلى تعقد الحياة عندهم وكثرة مسائلها، وكان هذا الاتجاه، نواة مدرسة أهل الرأي بعد ذلك التي تزعّمها الإمام أبو حنيفة إمام المذهب الحنفي.

وقد أدى هذا الانقسام إلى ظهور عدد كبير من الفتاوى والآراء، لكثرة المجتهدين وانتشارهم، وهو ما أدى إلى نضوج الفقه الإسلامى، وثرائه، وتحديد معالم واضحة له، تميزه عن غيره من القوانين الأخرى^(١).

كما أدت العوامل السابق ذكرها إلى تطور مصادر التشريع الإسلامى، وذلك بوجود مصادر أخرى جديدة والتوسع فى استعمال المصادر القائمة، وذلك بفضل انتشار الاجتهاد آنذاك بين علماء الفقه.

المرحلة الثانية : هى نشوء المذاهب الكبرى وتدوين الفقه :

وتمتد هذه المرحلة من أوائل القرن الثانى الهجرى وتنتهى بغلق باب الاجتهاد فى أواخر القرن الرابع الهجرى.

ويعد هذا العهد أزهى عصور الفقه الإسلامى، إذ فيه، تلاقت التيارات الفكرية والفلسفية المختلفة، وامتزجت الثقافات والحضارات المتنوعة، كما التقت العقائد والملل لمختلف الشعوب، وانصهرت كلها فى ساحة الدولة الإسلامية، لا سيما فى العصر العباسى، الذى فقدت الدولة فيه طابعها العربى نتيجة تداخل بل غلبة العناصر غير العربية على العنصر العربى، وأسفر هذا التداخل والامتزاج والتلاقى، عن تطور هائل فى كافة نواحي الحياة، الاجتماعية والعلمية والحضارية والاقتصادية^(٢).

وتمثل أهم هذه التطورات فى ازدهار الفقه الإسلامى واكتمال نموه، فقد تطلبت الحياة الجديدة ضرورة استنباط الأحكام لحكم ما استجد من وقائع وأحداث فى المجتمع الجديد فكثرت المتخصصون فى تفسير القرآن الكريم وتمحيص السنة وتدوينها، باعتبارهما أساس الفقه الإسلامى، كما اهتم

(١) محمد أنيس عبادة: تاريخ الفقه الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٩٦٦، ج ٢، ص ١١٢ - ١١٣.
أحمد أمين: فجر الإسلام، المرجع السابق، ص ٢٥٢ وما بعدها. وضحى الإسلام، المرجع السابق، ج ٢، ص ١٥١ وما بعدها. د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية، المرجع السابق، ص ٨٢ - ٩٣.

(٢) د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٩٤.

ال خلفاء بالعلم والعلماء، وشجعوا الفقه وأجلوا رجاله، بالإضافة إلى حرية الاجتهاد للتي كانت مكفولة لهم آنذاك.

ساعدت كل هذه العوامل على ظهور أئمة مجتهدين، اجتهدوا بالرأى لإصدار الفتاوى فيما عرض عليهم من العادات والتقاليد والعرف في الأمصار المختلفة، فشرعوا لها أحكاما أو أقروها على ما هي عليه، إن لم تتعارض مع نصوص التشريع، وبين كل منهم دليله وحجته فيما توصل إليه من فتوى، وشايح كل مجتهد عدد من التلاميذ، يؤيدون آراءه وينشرونها، ويدافعون عنها، فأصبح لكل مجتهد منهج يميزه من غيره من المجتهدين آنذاك في استنباط الأحكام ومسالك الاجتهاد، عرف بالمذهب، فترجم كل إمام مذهباً خاصاً به عرف باسمه^(١)، واشتهر من هذه المذاهب في الدول الإسلامية: المذهب الحنفي^(٢) - المذهب المالكي^(٣)

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٢٢٧ - ٢٢٨. د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ٩٤ - ٩٥.

(٢) ومؤسسه، أبو حنيفة الفصان بن ثابت (٨٠ - ١٦٠هـ)، ولقب بالإمام الأعظم لمنزله في الفقه، وهو زعيم مدرسة الرأى بالعراق، ومنهجه أكثر المذاهب توسعاً في الأخذ بالرأى، وكانت طريقته في الاستنباط ما قلله عن نفسه: "لنى أخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله (ص) والآثار الصحاح عنه التي لشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله (ص) أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب، وعدد رجالا قد اجتهدوا "فلى أن أجتهد كما اجتهدوا". ويعتمد المذهب الحنفي في استنباط الأحكام على: الكتاب ثم السنة وخاصة المشهورة ثم الإجماع ثم الاستحسان والعرف، وقد يقدمون الاستحسان على القياس متى اقتضت المصلحة ذلك. أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٢، المرجع السابق، ص ١٧٦ وما بعدها. د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ٩٧ - ١٠٠. محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى، المرجع السابق، ص ١٥٣ - ١٥٤.

(٣) ومؤسسه الإمام مالك بن أنس بن أبى عامر (٩٥ - ١٧٩هـ)، وكان إماماً في الحديث موثقاً بصنق روايته، كما كان مفتياً ومستنبطاً. وتفرع مذهبه عن مدرسة الحديث، وينسب له الصل بالمصالح المرسلة، ويعتمد المذهب المالكي في استنباط الأحكام على: الكتاب، السنة، الإجماع، القياس - وإن كانوا لا يتوسعون فيه كالحنفية - عمل أهل المدينة، =

- المذهب الشافعي (١) - المذهب الحنبلي (٢).

أدت الظروف السابقة إلى نشأة هذه المذاهب وغيرها فأوجدت مصادر جديدة للتشريع الإسلامى أسهمت بدورها فى تطور الفقه الإسلامى واكتمال نموه، كما توسعت فى استعمال المصادر القائمة فأثمرت ثروة تشريعية هائلة أغنت المسلمين آنذاك عن اللجوء إلى القوانين الأجنبية، مما يبين دور الاجتهاد وأهميته والحاجة الدائمة إليه، إذ به وحده، تصبح الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، ولعل إهمال الاجتهاد بعد ذلك كان أهم الأسباب التى دفعت أولى الأمر إلى اللجوء إلى القوانين الأجنبية ليسدوا بها حاجاتهم المستمرة لتنظيم ما يجد فى المجتمع من مسائل.

= المصالح المرسله، الاستحسان، الذرائع، العرف، الاستصحاب. وينفرد المالكية باعتبار "عمل أهل المدينة" مصدرا مستقلا من مصادر التشريع ويقدمونه على القياس وغيره من الأدلة العقلية، بل يتركون العمل بحديث الآحاد إذا كان لا يؤيده عمل أهل المدينة. محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى، ص ١٦٠ - ١٦٢. أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٢٠٦ وما بعدها. د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٠٠ - ١٠١. (١) وإمامه، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعى (١٥٠ - ٢٠٤هـ)، ودرس على الإمام مالك فى المدينة، ثم اتصل بمحمد بن الحسن تلميذ أبى حنيفة، وتأثر به، ولذلك جاء مذهبه معتدلا بين أهل رأى وأهل الحديث، ويعتمد هذا المذهب فى استنباط الأحكام، على الكتاب، السنة، الإجماع، القياس، الاستصحاب، ويرفض الاستحسان ونظرية المصالح المرسله، ولا يتوسع فى استعمال القياس. انظر: محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى، ص ١٦٨ - ١٧١. أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٢١٨ وما بعدها. د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٢) وينسب إلى، أبى عبد الله أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد الذهلى الشيبانى (١٦٤ - ٢٤١هـ)، وهو أقل المذاهب انتشارا فى العالم الإسلامى، وأقلها أخذًا بالرأى، فهو لا يأخذ بالقياس إلا لعدم وجود نص فى الكتاب أو السنة أو الإجماع، وأكثرها اعتمادا على النصوص، فيأخذ بالحديث المرسل والضعيف ويقدمونه على القياس. ويعتمد فى استنباط الأحكام على: الكتاب، السنة، الإجماع، القياس، الاستصحاب، المصالح المرسله، سد الذرائع. محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى، ص ١٧٤ - ١٧٥. أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٢٣٤ - ٢٣٦. د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٠٢ - ١٠٤.

وتقابل الحاجة إلى الاجتهاد حاجة السلطات التشريعية في البلاد إلى تعديل القوانين القائمة لتناسب الظروف المتغيرة، فكما لا يمكن أن يترك التشريع قائما كما هو مهما تغيرت الظروف المحيطة به، وإلا لأصبح قاصرا، كذلك لا يمكن أن تترك اجتهادات فقهاء مضت عليها قرون، مهما تغيرت ظروف الزمان والمكان، لأنها تكون عندئذ قاصرة عن حكم الظروف الجديدة وتلبية احتياجاتها ومواجهة متطلباتها. ولعل من أقوى التعبيرات التي قيلت عن أهمية الاجتهاد: "إن الاجتهاد هو الذي تقوم عليه الحركة والتطور في الأمة الإسلامية، بل إنه الذي يهب لها الحياة"^(١).

واجب أولي الأمر نحو الاجتهاد :

رغم أهمية الاجتهاد، ودوره في تطور الفقه لملاحقة تطور المجتمع ومن ثم صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، فإنه قد أهمل تقريبا منذ أواخر القرن الرابع الهجري، وذلك بسبب ما عرف "بقفل باب الاجتهاد" وشاع "التقليد"^(٢) بين العلماء والفقهاء، فمنذ أن اتسعت الدولة الإسلامية في عهد العباسيين، وضمت تحت لوائها عناصر غير غربية، وديانات وثقافات وحضارات مختلفة متعددة، استولت العناصر غير العربية على مقاليد الأمور بها، مما أدى إلى صراعات سياسية أعقبتها انقسامات في ممتلكات الدولة الإسلامية، فاستقل بعض الولاة بولاياتهم، وهو ما كان له أثره في ضعف الدولة الإسلامية، ظهر في ركود الحياة الاجتماعية والاقتصادية، الذي انعكس بدوره على الفقه آنذاك إذ استكان الفقهاء إلى ما

(١) د. عبد الوهاب عزام: محمد إقبال سيرته وفلسفته، وأشار له، سعد الشناوي: مدى الحاجة إلى الأخذ بالمصالح المرسله، رسالة دكتوراه، المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٢) وهو "أن يعتمد الفرد في فهم الحكم من الدليل على الآخرين، واعتبار أقوالهم حجة يلزم اتباعها". سيد محمد موسى: الاجتهاد ومدى ما نحتاج إليه في هذا العصر، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٩٧١، ص ٤٥. وعرفه أيضا، محمد الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٢١٩. د. زكريا البرديسي: أصول الفقه، المرجع السابق، ص ٤٧٦ - ٤٧٧. كما أشار لتعريفات عديدة له، محمد سلام مذكور: مناهج الاجتهاد في الإسلام، المرجع السابق، ص ٤٢٩.

خلفه أئمة المذاهب الكبرى وتلاميذهم من تراث فقهي ووجدوا فيه ما يكفي لتلبية حاجيات المجتمع . واقتصر دور الفقهاء آنذاك على انتصار كل منهم لمذهب معين، والتعصب له ضد المذاهب الأخرى، وبذل الجهد في تأييده والإشادة به ونشره، وانغمس كل فقيه في تلخيص كتب المذهب الذي يتشيع له في صورة مختصرات ومتون، ثم شرحت هذه المتون، ثم شرحت الشروح نفسها في حواشي وتكملات، وجمعت الفتاوى في كتب^(١).

وقد أدت حرية الاجتهاد التي كان يتمتع بها الفقهاء آنذاك، إلى تراكم الآراء والفتاوى المتعارضة، وتحير القضاة والناس بأى الفتاوى يأخذون وأيها يدعون، كما تصدى للإفتاء من هم غير أهل له، وكانت الدولة الإسلامية آنذاك من الضعف بحيث عجزت عن وضع نظام ينظم عملية الإفتاء، ويقتصر الفتوى على من هم أهل لها، ويقضى على فوضى الإفتاء، ولم يكن أمام أهل العلم والفقه سبيل لحسم هذا الأمر سوى قفل باب الاجتهاد، والالتزام بأراء الأئمة الأربعة وتلاميذهم وإلزام القضاة بها، وكان ذلك منذ أواخر القرن الرابع الهجري "العاشر للميلاد"، واعتبر باب الاجتهاد مغلقا بطريقة الإجماع الضمني^(٢). فخيم الجمود على العالم الإسلامي، واستكانت عقول الفقهاء وطلاب العلم إلى التقليد الأعمى، والتعصب المذهبي، وبذلك توقف نمو الفقه الإسلامي، وجمد عند ما رآه الأئمة الأربعة^(٣)، فأقيمت المدارس لتدريس مذاهبهم، وأغدقت الأموال على

(١) محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى، ص ٢١٩ - ٢٢٠. د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٠٥ - ١٠٩. صبحى المحمصانى: فلسفة التشريع فى الإسلام، ص ٣٥ - ٣٦.

(٢) د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ١٠٧. صبحى المحمصانى: فلسفة التشريع فى الإسلام، ص ٣٦.

(٣) هذا وإن كان بعض الفقهاء قد أعلنوا رفضهم للتقليد، واجتهدوا بالرأى، برجعهم إلى مصادر الشريعة الإسلامية الأصلية، بعد غلق باب الاجتهاد، ومن هؤلاء الفقهاء . تقى الدين بن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ) (١٢٦٢ - ١٣٢٧م) . وابن قيم الجوزية (توفى عام ٧٥١هـ)، ثم جاء بعدهما، محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦هـ)، (١٧٠٣ - ١٧٩١م)، الذى دعا إلى إصلاح العقيدة ومحاربة البدع وفتح باب الاجتهاد. انظر: =

معتقياً من العلماء، فانصرف طلاب العلم عن غيرها، وماتت فيهم ملكة الاجتهاد، كما تشيع الخلفاء أيضاً لهذه المذاهب وأيدوها^(١).

وعند هذا الحد توقف الفقه الإسلامى منذ مئات السنين، رغم التطور السريع والطبيعى للحياة، وتذرع الفقهاء فى كل جيل بقفل باب الاجتهاد، وهو ما أعطى الفرصة للأصوات المغرضة أن تشرئب بأعناقها وتتادى بعدم صلاحية الشريعة الإسلامية لحكم المجتمع المتجدد بطبيعته، وإحلال القوانين المستوردة محلها، "يستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير"، ولعل ما عرضناه من قصور التشريعات القائمة، وما جرته علينا القوانين الأجنبية من مساوئ فى حياتنا الاجتماعية والاقتصادية، والدينية ما يدعو للتوقف طويلاً، وإعادة النظر فى ضرورة عودة الاجتهاد "روح الشريعة الإسلامية"، ولتبنى ذلك دولة مسلمة، تحمل على عاتقها مهمة مواصلة رسالة الإسلام، وينشأ مجمع للفقه الإسلامى، يضم مفتيى الديار الإسلامية فى كافة أنحاء العالم الإسلامى، وشيخ الأزهر المصرى، ويعاونهم علماء متخصصون فى كافة المجالات التى يعوزهم الاجتهاد بشأنها، ويوكل إلى هذا المجمع

= د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٠٣. أبو الأعلى المودودى: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ترجمة محمد كاظم سباق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٩٨٢، ص ٧٧ - ٧٨. صبحى المحمصانى: فلسفة التشريع فى الإسلام، المرجع السابق، ص ٣٦ - ٣٧، ص ٦٣ - ٦٤.

(١) بل وصل الأمر إلى حد أن المستعصم آخر خلفاء بنى العباس، أمر أساتذة المدرسة المستنصرية ببغداد أن لا يتعدوا حدود كلام المشايخ السابقين ويمتنعوا عن ذكر شىء من مصنفاتهم.

يقول الشنقيطى: فقد منع جميع العلماء اتباع مذهب غير الأئمة الأربعة ... سواء كان اتباع التزام أو مجرد تقليد فى بعض المسائل، وبعد أوائل القرن العاشر الهجرى لم يبق سلطان غير سلطان التقليد، وجاء زمان لم يبق من الاجتهاد إلا اسمه، وأصبح دعواه بل دعوى إمكان وجوده ذنباً لا يغفر، واقتصرت وظيفة العلماء فى اختصار الكتب وشرحها والتعليق عليها. سيد موسى الأفغانى: الاجتهاد ومدى ما نحتاج إليه، المرجع السابق، ص ٥٣.

مواصلة عملية الاجتهاد فى شتى المسائل التى تجد فى المجتمع نتيجة عملية التطور الدائم له بفضل تقدم العلوم بكافة فروعها فى كافة أنحاء العالم، وذلك لاستنباط الأحكام التى تنطبق عليها من مصادر الفقه الإسلامى المتعددة حسبما يتطلب تطور المجتمع الإسلامى ليساير غيره من المجتمعات.

وبذلك تنتفى شبهة الجمود عن الفقه الإسلامى فى ذاته.

ثانيا: تطبيق الحدود الشرعية فى ميدان القانون الجنائى لا يلائم ظروف الحضارة الحديثة: تتعلل الأصوات المعارضة للعودة لتطبيق الشريعة الإسلامية، بأنها شريعة القتل والقطع والجلد والرجم (الحدود)، وهذه العقوبات لا يمكن توقيعها كجزاء على ارتكاب الجرائم فى الوقت الحالى، لمسيبين:

الأول: أنها تنقسم بالوحشية والهمجية وتحط من كرامة الإنسان وتتلقى مع حقوقه التى نادت بها المواثيق العالمية^(١).

الثانى: وجود أنظمة غير مسلمة فى الدول الإسلامية، وقد يكون من الطبيعى فى شرائعهم إتيان بعض أعمال تستوجب الحد فى شريعة

(١) أصدرت منظمة العفو الدولية نداء إلى الدول الإسلامية التى طبقت نظام العقوبات الإسلامية فى بلادها، تشجب فيه هذا النظام وتطالب بإيقافه ٠٠٠٠ كما طالبت أطباء تلك البلاد بالامتناع عن المشاركة فى عمليات قطع الأيدى والأرجل، باعتبار أن ذلك مخالف للقسم الطبى الذى يقسمونه، وجاء فى بيان منظمة العفو الدولية: "إن العقوبات البدنية التى جاء بها الإسلام تعتبر فى نظر العالم المتحضر قاسية".

كما أن هناك كثيرا من المفكرين فى أوروبا والعالم الإسلامى، يرون أن نظام العقوبات فى الإسلام بالغ القسوة والشدّة، وأنه غير على لمصرنا العاشر انظر، د. أحمد شوقى الفنجري: كيف نحكم بالإسلام فى دولة عصرية، ص ٦٣، ٦٩.

الإسلام، كشراب الخمر مثلاً، ومن ههنا الممكن تطبيق هذه العقوبات على غير المسلمين في مثل هذه الحالات^(١).

وقبل تنفيذ هذا الاعتراض، تجب الإشارة إلى: أن الحدود الشرعية هي آخر ما يطبق من نظام الحكم بالإسلام، فلا بد أولاً من إقامة مجتمع إسلامي اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، أي مجتمع إسلامي يقوم فيه الحكام بالتزاماتهم نحو الرعية، سواء من الناحية الاقتصادية، بحيث تكفل لكل مواطن حد الكفاية في العمل والرزق^(٢)، أو بتطهير المجتمع من كل مسببات الانحراف والفساد الموجودة به بأن ينشأ كل فرد على العلم بتعاليم دينه وفروضه، والعلم بحقوقه وواجباته تجاه نفسه وغيره من أفراد المجتمع، أي يربي الفرد تربية دينية صحيحة منذ الصغر^(٣).

^(١) د. عبد الحميد متولى: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، المرجع السابق، ص ٤٥ وما بعدها. د. عبد الناصر العطار: تطبيق الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص ٥٥ وما بعدها. د. محمد عبد الجواد: بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، المرجع السابق، ص ٥١ وما بعدها. وبحوث في الشريعة والقانون، القانون في القرآن، ص ٤٤ وما بعدها، ص ٥٦ وما بعدها. عبد الحليم الجندي: الشبهات التي تثار حول تطبيق الشريعة في العصر الحديث، بحث بمجلة إدارة قضايا الحكومة، سابق الإشارة إليه، ص ٧٨٨. عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، المرجع السابق، مجلد ١، ص ٦٥٤.

^(٢) ويروي في ذلك، أن عمر بن الخطاب (ض)، سأل أحد ولاته: ماذا تفعل إذا جاءك الناس بسارق أو ناهب؟ فقال الوالي: أقطع يده، فردده عمر قائلاً: إنن فلتعلم أنه إذا جاءني منهم جائع أو عاطل، فسوف يقطع عمر يدك ٠٠٠٠ ثم وجه الخطاب إلى سائر الولاة قائلاً: إن الله استخلفنا على عبادته لنسد جوعتهم ونستر عورتهم ونوفر لهم حرفتهم، فإذا أعطيناهم هذه النعمة نقاضيناهم شاكرين. د. أحمد شوقي الفنجري: كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، المرجع السابق، ص ٦٦.

^(٣) د. صوفي أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في البلاد العربية، ص ٢٢٦. وكذلك، من كلمة سيادته في معهد الدراسات الوطنية يوم ١٩٨٢/١٢/١، والمنشورة عن مجلس الشعب في كتيب، تقنين الشريعة الإسلامية، ص ٣٨. أحمد شوقي الفنجري: كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، ص ١٨، ص ٦٤ - ٦٨، ص ٧٢.

فقد ورد أن الرسول (ص) أمضى ثلاثة وعشرين عاما يبني المجتمع الإسلامي السليم ثم لم يبدأ في تطبيق العقوبات إلا في أواخر دعوته وحكمه وبعد أن شيد هذا المجتمع^(١).

إن إقامة الحدود، يشترط لها شروط، وتوضع لها قيود مشددة، بحيث إذا لم يتوافر شرط أو تخلف قيد من هذه الشروط أو القيود لا يقام الحد على المذنب.

والواقع أن اشتراط هذه الشروط والقيود المشددة يجعل من النادر إلى أبعد الحدود إقامة الحدود الشرعية^(٢)، بل إن هذه الشروط والقيود جعلت من بعض الحدود مجرد عقوبة نظرية كما هو الحال في عقوبة الزنا^(٣). وذلك إذا استثنينا الحد الذي يقام بناء على اعتراف المتهم وإقراره على نفسه.

وبعد هذه الإشارة اللازمة، نتولى الرد على وجهي الاعتراض على تطبيق الحدود الشرعية:

أولاً : فيما يتعلق بالاعتراض الخاص بوحشية وهمجية هذه العقوبات وتنافيها مع حقوق الإنسان التي تنادي بها المواثيق العالمية: فإن هذه العقوبات "الحدود" التي قررتها الشريعة الإسلامية، هي نوع من الدفاع

(١) أحمد شوقي الفنجري: كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، ص ٦٧.

(٢) ورد أن عقوبة قطع اليد، لم تنفذ في عهد الرسول (ص) غير مرة واحدة، وعهد الخلفاء الراشدين جميعهم بضع مرات تعد على الأصابع، وفي المملكة العربية السعودية التي تطبق الحدود لم يطبق فيها حد قطع اليد على مدى عشرات السنين إلا مرات لا تتجاوز عددها أصابع اليدين، بل ورد أنه لم يثبت في تاريخ الإسلام، أنه قطعت أيدي أكثر من ستة أشخاص. انظر، د. أحمد شوقي الفنجري: كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، ص ٧٢. د. جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام، المرجع السابق، ص ١٧٩. د. عبد الحميد متولي: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، ص ٧٦.

(٣) يذكر أحد أعلام الإسلام، أن: "حد الزنا، لم يثبت ولا مرة واحدة بشهادة الشهود وهم أربعة، لابد أن يروا رأي العين، ثم يقول: فهذه عقوبات تهديدية تبين للناس فداحة الجرم". ذكره، د. عبد الحميد متولي: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، هامش ص ٧٦.

الوقائي للمجتمع، وأحد مكاسب الحكم بالإسلام، إذ أنها بما تحمله من حزم وردع وقسوة وشدة كافية لأن تصد عن ارتكاب الجريمة المقررة لها العقوبة. فتكون نتيجة تقرير هذه العقوبة هي عدم وقوع الجريمة أصلاً، وإذا فرض وارتكب المذنب جرماً يستوجب إقامة الحد، وتوافرت كل الشروط المطلوبة لإقامته، فإن للعقوبة هدفاً آخر، هو ردع غير الجناة من الأفراد، فيحجمون عن ارتكاب مثل هذه الجرائم، لأن تقرير العقوبات في الإسلام، ليس انتقاماً من المذنب أو التنكيل به، بقدر ما هو عبرة وموعظة لغيره من الأفراد، ولذلك، قال تعالى: "وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين" أى لحصول العظة والاعتبار.

والواقع، أن إقامة الحدود في المجتمع الآن، أمر لازم، بل أصبح مطلب الكثيرين بعد تنوع صور الإجرام في المجتمع، وإتقان طرقه وأساليبه، وانتشار مظاهر الفساد والتسيب بين أفراده وهيئاته كالرشاوى العلنية، وتجارة المخدرات، ونهب الأموال العامة، واغتصاب الإناث - كما ذكرنا من قبل في المجتمع المصري على سبيل المثال - وإقدام جميع فئات المجتمع، الفقراء والأغنياء، الكبار والصغار، الرجال والنساء، على ارتكاب هذه الجرائم، مما يعد معه إقامة الحدود عليهم قصاصاً عادلاً لا إجحاف فيه، لتطهير المجتمع من شرهم، وحماية المواطنين، وتأمين أرواحهم وأموالهم وأعراضهم، من شر هؤلاء المنحرفين، لا سيما بعد فشل العقوبات الوضعية في ردعهم ومنعهم، بل ثبت أن بعض هذه العقوبات الوضعية تتسبب في تقوية نزعة الإجرام لدى المجرمين، وإتقانهم لطرق الإجرام نتيجة استهانتهم بالعقوبة المقررة التي يتعرضون لها^(١)، مما يجعل تطبيق الحدود أمراً حتمياً وعلاجاً ضرورياً.

(١) وذلك كعقوبة الحبس مثلاً، التي بمقتضاها يوضع المذنب مع مجموعة من المجرمين في المكان المعد لتنفيذ العقوبة، ويعزله عن أسرته، وتحرم من إعالتهم، ويحرم المجتمع من عمله طوال مدة سجنه، بالإضافة إلى ما تنكبه الدولة من نفقات طعامه وشرابه وحراسته بالإضافة إلى أنه: يكتسب خبرة من يجاورونه في الإجرام، ويعود أكثر إجراماً وأكثر استعداداً للإقبال على ارتكاب الجرائم، بل ثبت أن معظمهم، يواصل نشاطه في الإجرام، =

ثانيا: فيما يتعلق بالاعتراض الخاص بوجود أقليات غير مسلمة فى الدول الإسلامية، وقد يكون من الطبيعى فى شرائعهم إتّيان بعض أفعال تستوجب الحد فى شريعة الإسلام كشرب الخمر مثلا:

فمن المعروف فى شريعة الإسلام، أنها حرمت الخمر، وأوجبت إقامة الحد على شاربه وهو الجلد ثمانين جلدة أو أربعين على خلاف بين الفقهاء، وأن هذه العقوبة قد ثبتت بالسنة النبوية، ومن المعروف أيضا فى شريعة الإسلام بالنسبة لعلاقتها بأهل الكتاب، أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا، أى يسرى عليهم ما يسرى علينا من أحكام، ولكن فيما يتعلق بهذه المسألة، فإن جمهور العلماء المسلمين أباح لهم العمل بما ورد فى كتبهم الدينية فى المسائل الوثيقة الصلة بالدين، وإن كانت مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية، كمسائل الأحوال الشخصية، وبعض صور المعاملات كشرب الخمر، وذلك إعمالا للآية القرآنية: "لا إكراه فى الدين" أى أن شرب الخمر أو غيره من الأمور التى هى محرمة فى الشريعة الإسلامية ومباحة فى دين أصحاب الديانات الأخرى، لا يقام بشأنها حد، أو تطبق على إتّيانها عقوبة، وذلك مع مراعاة عدم المغالاة فى ممارسة مثل هذه الأمور منهم^(١)، وبذلك لا محل لهذا الاعتراض بصدد عودة تطبيق الشريعة الإسلامية.

= وهو داخل أسوار السجن كتجار المخدرات مثلا. د. جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام، ص ١٧٧ - ١٧٩، ص ١٨٧ - ١٨٩. د. أحمد شوقى الفنجري: كيف نحكم بالإسلام فى دولة عصرية، ص ١٨، ص ٦٩ - ٧٢. عبد الحميد متولى: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للدستور، ص ٢٢٥ - ٢٢٦. د. عبد الناصر العطار: تطبيق الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٥٩. عبد الحليم الجندى: الشبهات التى تثار حول تطبيق الشريعة الإسلامية فى العصر الحديث، ص ٧٨٨ - ٧٩٠.

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى فى البلاد العربية، ص ٢٣٠. وكذلك من كلمته فى معهد الدراسات الوطنية، يوم ١٩٨٢/١٢/١، ص ٣٦. د. عبد الحميد متولى: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للدستور، ص ٨٨. د. جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام، هامش ص ٥٦.

ثالثاً: تطبيق الشريعة الإسلامية غير ممكن مع وجود الأقليات غير المسلمة في الدول الإسلامية:

أثار المعارضون لعودة تطبيق الشريعة الإسلامية توقعات عن مغبة النتائج المنتظرة من تطبيق الشريعة الإسلامية، نظراً لأنه في كل دولة مسلمة، توجد فئة غير قليلة من رعاياها من المسيحيين أو اليهود، والمعروف أن الشريعة الإسلامية تأخذ بمبدأ إقليمية القانون، أي أنها تكون واجبة التطبيق داخل دار الإسلام على جميع سكانها مسلمين أو غير مسلمين، وتطبيق الشريعة الإسلامية على من لا يدينون بالإسلام سيعود بنتائج غير محمودة العواقب، ويؤدي إلى إثارة المشاحنات والفتن الطائفية بين أهل الملل المختلفة نتيجة التفرقة بين المسلمين وغيرهم في تولية سلطات الحكم والقضاء والتشريع^(١).

ويشهد التاريخ الإسلامي بأن هذا الاعتراض لا محل له، فقد جاء الإسلام في ميدان المساواة بأحكام لا يدانيها تشريع من التشريعات الوضعية، ولا تسمو عليها شريعة من الشرائع السماوية، فهو يعترف بما سبقه من أديان، ويعتبر نفسه مكملًا لها وخاتماً إياها، ومن ثم يعترف بحرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية لأهل الأديان الأخرى، يقول تعالى: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"^(٢). والتاريخ حافل بمواقف المسلمين الفاتحين مع أهل الأديان الأخرى، فقد نعموا في عهدهم بالتسامح والحرية الدينية، ولم يفرض عليهم الحكام المسلمون سوى الجزية نظير دفاعهم عنهم

(١) د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٩. والشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢٢٩. د. عبد الحميد متولى: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، ص ٤٨ - ٥١. د. محمد عبد الجواد: بحوث في الشريعة والقانون، ص ٥٣ وما بعدها. وبحوث في الشريعة والقانون، القانون في القرآن، ص ٥٠ وما بعدها. د. عبد الناصر العطار: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ٦٦.

(٢) آية رقم (٢٥٦) من سورة البقرة.

وحمايتهم لهم وتأمين أرواحهم وأموالهم^(١)، فالمعروف أن هذه الجزية بدل نقدى عن اشتراك غير المسلمين فى جيوش المسلمين والجهاد معها، ولعل هذا أمر يحمد للإسلام ويحسب له لا عليه، إذ أنه أعفى غير المسلمين من الجهاد مع المسلمين وحقق دماءهم وعز بها عن أن تبتذل فى سبيل دولة تقوم على عقيدة لا يعتقونها، فإن الجهاد فى الإسلام يكون فى سبيل الله، ودولة الإسلام تحكم بالقرآن، فمن أسى مظاهر الحرية والعدل، أن أعفى غير المسلمين من الجهاد والقتال فى سبيل ما لا يؤمنون به، واكتفى منهم بهذا البذل اليسير نظير دفاع جيوش المسلمين عنهم وحمايتهم لهم وتأمين أرواحهم وأموالهم، ولهذا كانت الجزية تقتصر على الأقوياء الذين يستطيعون الخدمة فى الجيش، ويعفى منها ما دون ذلك من النساء والأطفال وكبار السن، ولهذا أيضاً، حين اضطر "أبو عبيدة ابن الجراح"، أن ينسحب من حمص أثناء فتح الشام، رد لأهلها جزيتهم لعدم استطاعته الوفاء بشرطها، وهو الحماية والمنعة، وفعل ذلك أيضاً فى دمشق حين كان يتجهز لليرموك^(٢).

بل وصل حد التسامح الدينى معهم، أن أباح لهم الحكام المسلمون اتباع ما ورد فى كتبهم الدينية فى المسائل وثيقة الصلة بالدين ولو خالفت

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٢٩ - ٢٣٠. ومن كلمته فى الدورة التثقيفية للقيادات العمالية، بمعهد الدراسات الوطنية، يوم ١٠/١٠/١٩٨٢، والمنشورة فى كتيب تقنين الشريعة الإسلامية، ص ٣٣. ومن كلمته فى معهد الدراسات الوطنية، يوم ١٩٨٢/١٢/١، والمنشورة فى نفس الكتيب، ص ٣٦ - ٣٧. د. عبد الحميد متولى: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للدستور، ص ٤٨، ص ٨١ - ٨٥. إدوار غالى الذهبى: معاملة غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، مكتبة غريب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ٩٧ - ٩٨. أبو الأعلى المودودى: البيانات، ترجمة محمد عاصم الحداد، ١٩٥٤، ص ٧٦ - ٧٧. وتكوين الدستور الإسلامى، الدار السعودية للنشر والتوزيع، د.ت، ص ٦٥. د. عبد الناصر العطار: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ٦٧.

(٢) فتحى عثمان: الدين فى موقف الدفاع، ١٩٦٣، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

أحكام الشريعة الإسلامية، فمسائل الأحوال الشخصية لغير المسلمين فى الدول المسلمة، تحكمها قواعد مستمدة من تعاليم دينهم، وإن خالفت أحكام الشريعة الإسلامية، كذلك بعض صور المعاملات، كشرب الخمر، وأكل لحم الخنزير، يتبعون بشأنها ما ورد فى كتبهم الدينية، رغم مخالفة مثل هذه الأمور لأحكام الشريعة الإسلامية^(١).

أما عن الأحكام العملية، فقد سوى الإسلام فى المعاملة بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب فى الحقوق والواجبات، وذلك عملاً بمبدأ "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، فالذميون كالمسلمين لهم الحق فى:

التمتع بالحقوق السياسية: فلأهل الذمة تولى الوظائف العامة فى الدولة الإسلامية، إلا ما كان منها ذا طبيعة دينية إسلامية، ويدخل فيها رئاسة الدولة، فيشترط فى رئيس الدولة الإسلامية أن يكون مسلماً بطبيعة الحال، أما ما دون ذلك من مناصب فيتساوى الذمى مع المسلم فى شغلها، بما فيها منصب الوزير، حيث تقتصر مهمة الوزير فى الوقت الحالى على ما يعرف عند فقهاء المسلمين بوزارة التنفيذ، وهى مجرد تنفيذ ما يأمر به الحاكم، ويخضع لرقابته وتوجيهه وكذلك رئاسة مجلس الوزراء والبرلمان، أى لا يستقل برأى ولا يبرم أمراً وفق اجتهاده وهو ما يجرى عليه العمل بالفعل.

ولأهل الذمة كالمسلمين الحق فى انتخاب رئيس الجمهورية ونواب الشعب، كما لهم حق الترشيح لعضوية مجلس الشعب كذلك، وهو ما يجرى عليه العمل أيضاً، فهى أمور لا تخالف أحكام الشريعة الإسلامية.

- التمتع بالحقوق العامة: ساوى الإسلام كذلك بين المسلمين والذميين فى التمتع بالحقوق العامة، أى الحقوق اللازمة للمواطنين فى الدولة،

(١) أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، المرجع السابق، ص ٤٩ - ٥٠. د. صوفى أبو طالب: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٨٩. والشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٢٩ - ٢٣٠. د. زهدى: معاملة غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، المرجع السابق، ص ٩٧ - ٩٨.

والمقررة لتأمين أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وحريتهم وعقيدتهم، والتمتع بالمرافق العامة في الدولة، فالذمي كالمسلم كفل له الإسلام الحق في صيانة نفسه وماله وعرضه وحرية الرأي والتعليم والاجتماع، كما ساوى بينهم أيضا في الحدود والتعزيرات إلا ما تبيحه لهم أديانهم. فالمسلم يقتل بالذمي قصاصا، ويده تقطع إن سرق ماله.

- التمتع بالحقوق الخاصة: وهي حقوق الأسرة والحقوق المالية، وقد ذكرنا أن الإسلام قد أباح للذميين الرجوع في مسائل أحوالهم الشخصية لما ورد في كتبهم الدينية، وإن خالفت أحكام الشريعة الإسلامية، كما أباح لهم كذلك بعض صور المعاملات التي تحلها كتبهم الدينية، وإن خالفت أحكام الشريعة الإسلامية، كشرب الخمر وأكل لحم الخنزير، إلى جانب ذلك، للذميين كالمسلمين حق التملك، واحترام ملكيتهم، كما لهم مباشرة كافة التصرفات القانونية التي يبيحها القانون كالمسلمين، وهو ما يجري عليه العمل بالفعل.

- الالتزام بالواجبات، كما يتمتع الذمي بنفس الحقوق التي يتمتع بها المسلم، فإنه في المقابل يتحمل بنفس الالتزامات، ويقوم بنفس الواجبات على قدم المساواة معه، كذلك، إعمالا لمبدأ "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" (١).

- أما فيما يتعلق بالقضاء: فالراجح أن الذميين يخضعون لولاية القضاء العامة إعمالا لقوله تعالى: "وأن أحكم بينهم بما أنزل الله" (٢)، كما

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢٣٠ - ٢٣٣. د. عبد الحميد متولى: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، ص ٨٢ - ٩٥. جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام، ص ١٣٦ - ١٣٧. د. إدوار غالى الذهبى: معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامى، ص ٩٤ - ١٠٩. أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامى، ص ٦٥. والبيانات، المرجع السابق، ص ٧٧ - ٨٠.

(٢) آية رقم (٤٩) من سورة المائدة.

يخضعون للشرعية الإسلامية، إلا في المسائل وثيقة الصلة بالدين كمسائل الأسرة فينتبعون فيها ما ورد في كتبهم الدينية.

شهادة غير المسلم على المسلم: اختلف الفقهاء بشأنها، وأقروا مبدأ عاما "لا ولاية لغير المسلم على المسلم" ولكل دولة أن تأخذ بالرأى الذى يوافق ظروفها طالما أنه نتيجة لاجتهاد الفقهاء المبني على أساس الكتاب والسنة، وبالنسبة لمصر يجرى العمل على عدم اشتراط الإسلام فى الشاهد، ولو كان المشهود عليه مسلما إلا ما استثنى بنص خاص.

تقلد غير المسلم لمنصب القضاء: اختلف الفقهاء بشأنها أيضا، ويجرى العمل فى مصر على المساواة بين المسلم والذمى فى تقلد منصب القضاء على المسلمين أو الذميين^(١).

وبذلك يتبين أن تطبيق الشريعة الإسلامية على الأقليات غير المسلمة من الذميين هو أصلح وأعدل القوانين بالنسبة لهم، لما تمنحهم من حقوق تضعهم على قدم المساواة مع المسلمين، وهو ما لا تتمتع به أى شريعة أخرى أو قانون آخر، ولا يعد ذلك من قبيل المساس بحرية العقيدة بالنسبة لهم، وذلك لأن غير المسلمين يتعاملون مع الشريعة الإسلامية كقانون لا كعقيدة، أى يخضعون للجانب التشريعى فقط منها، كما أن المسيحية - على سبيل المثال باعتبارها ديانة أكثر الأقليات غير المسلمة - قد فصلت بين الدين والدولة، فلم تعن إلا بالجوانب الروحية والأخلاقية دون الجوانب العملية، أى جاءت عقيدة فقط بلا شريعة مما جعل المسيحيين يخضعون للعديد من القوانين والشرائع المختلفة بما فيها الشريعة الإسلامية التى كانت تحكم المسيحيين الخاضعين لحكم الدولة العثمانية حتى القرن التاسع عشر، ومن هنا يكون تطبيق الشريعة الإسلامية على غير المسلمين شأنها شأن بقية القوانين والشرائع الوضعية التى يخضعون لها فى كافة أنحاء العالم،

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

أى يخضعون لها باعتبارها قانونا وضعيا تفرضه السلطة الحاكمة^(١)، ولن يجد غير المسلمين فى ظل أى شريعة أو قانون وضعى آخر ما يجدونه فى ظل الشريعة الإسلامية من عدل وتسامح ورعاية، وبالتالى لا محل لهذا الاعتراض كذلك.

رابعاً: تطبيق الشريعة الإسلامية ينشئ دولة كهنوتية: يتمسح المعارضون لعودة تطبيق الشريعة الإسلامية بأن هذا التطبيق سيؤدى إلى قيام دولة كهنوتية، أى دولة يحكمها رجال الدين، وتدور الدائرة ويتكرر ما حدث فى الغرب فى العصور الوسطى، إذ يزعم رجال الدين أنهم يمثلون الإرادة الإلهية فى الأرض، وأنهم ظل الله فى أرضه، ومن ثم يستحيل مراجعتهم، أو معارضتهم، أو خلعهم، فيحكمون ويتحكمون باسم الدين فى الشعب الذى لا يملك معارضتهم أو خلعهم مهما بدا من عدم صلاحيتهم أو فسادهم، مما يؤدى إلى تخلف الشعوب وتدهورها، وتأخرها عن ركب الحضارة كما حدث فى أوربا فى العصور الوسطى^(٢).

ويدفع المطالبون بعودة تطبيق الشريعة الإسلامية هذا الادعاء، بأنه: "لا يصح قياس الإسلام على المسيحية فى هذا الأمر، إذ أن المعروف أن المسيحية قد جاءت عقيدة فقط بلا شريعة تنظم أمور المجتمع الدنيوية، غير أن رجال الدين المسيحي فى العصور الوسطى، قد خرجوا على هذه الطبيعة لها، واستولوا على السلطة الزمنية وكونوا من أنفسهم طبقة خاصة، تستأثر بامتيازات وسلطات خاصة، وكان عليهم كى يفرضوا إلزامية ما يضعونه من قواعد وأحكام، وما يفسرون من نصوص الكتب المقدسة على

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٣٤ - ٢٣٥. وتطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٩ - ٢٠. د. عبد الناصر العطار: تطبيق الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٦٩ - ٧١.

(٢) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٣٥. د. عبد الناصر العطار: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ٦٣ - ٦٤.

العامّة من الناس ويضمنون طاعتهم دون مناقشة، أن يدعوا أنهم يمثلون الله على الأرض، ويستمدون منه سلطانهم، ويقومون بدور الوسيط بينه وبين البشر. ومن ثم فهم معصومون من الخطأ، ولا يسألون عن أعمالهم إلا أمام الله تعالى، بل إنهم كانوا ينوبون عنه في قبول التوبة وغفران الذنوب، والمعاقبة بالحرمان من رحمته.

أما الإسلام فإنه كما نعلم، جاء عقيدة وشريعة، حوى ما ينظم أمور المجتمع الدينيّة وجاءت أحكامه وقواعده معلنة وواضحة يمكن لأي مسلم أن يطلع عليها. أي لا توجد في الإسلام أعمال الكهانة والكهنوت، وقد روى عن الرسول (ص) أنه قال: "لا كهنوت في الإسلام"، كما أن العمل في مجال تفسير النصوص الدينيّة واستنباط الأحكام منها، وهو ما يطلق عليه في الإسلام الاجتهاد ليس حكراً على طبقة من البشر، بل يستطيع أي مسلم أن يكون مجتهداً متى توافرت فيه الشروط المطلوبة للاجتهاد، وهم لا يتمتعون بصفاتهم هذه بأية امتيازات دينيّة أو سلطات رويّة، يمارسونها على عامة المسلمين، أو يتميزون عليهم بها، أما ما يجتهدون في استنباطه من أحكام فليس له في الأصل صفة الإلزام، حتى وإن تبنى ولي الأمر شيئاً منها وخلع عليه صفة الإلزام فترة من الزمن.

أما كون أصل الشريعة الإسلامية (القرآن والسنة) مصدره سماوي، فإن هذا الأصل لم يضع في الأغلب الأعم من أحكامه إلا المبادئ العامّة والقواعد الكلية، تاركا التفاصيل لذوى الشأن يضعونها حسبما يتفق وظروفهم البيئيّة والزمنيّة، ووصف الحكم بالشريعة الإسلامية، بأنه حكم ثيوقراطي أو ديني، هو الآخر توهم لا يقوم على أساس صحيح، فقد أجمع الفقهاء على أن أمور الحكم من المسائل الاجتهادية التي تترك لولاة الأمور لتنظيمها، ولذا أجمع الفقهاء على أن الأمة هي التي تختار الحاكم وهو

مسئول أمامها يمكنها أن تحاسبه، فتبقى عيه إن شأنت أو تعزله، كما أنه مسؤول أمام الله أيضا، وليس معصوما من الخطأ، أو واجب الطاعة في جميع الحالات^(١)، والتاريخ الإسلامي يشهد بأن أحدا من الخلفاء الأوائل "الخلفاء الراشدين ومن تبعوهم" لم يتمتع بهذه العصمة، أو فرض على الرعية طاعته المطلقة، بل كانوا جميعا موضوع رقابة من رعيتهم وتوجيه من مستشاريهم ووزرائهم. يروى أنه، عندما تولى أبو بكر (ض) الخلافة بعد الرسول (ص) خطب في الناس فقال: "إني قد وليت أمركم ولست بخيركم، ولكنه نزل القرآن، وسن النبي (ص) السنن ٠٠٠٠ فإذا أحسنت فأعينوني، وإن أنا زغت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم".

كما يروى عن عمر بن الخطاب (ض) أنه خطب في الناس بعد توليه الخلافة قائلا: "إلا إن رأيتم في اعوجاجا فقوموني، فرد عليه رجل من الجمع قائلا: والله لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا، فقال عمر: الحمد لله الذي أوجد في المسلمين من يقوم عمر بحد السيف !!". وغنى عن البيان، أن نظام الحكم الذي يطلب فيه الحاكم من الرعية أن تعصيه وتقاومه، إن هو حاد عن الحق، ولا يفرض فيه الحاكم طاعته أو يستبد بسلطته، أو يدعى أنه مفوض من قبل الله أو أنه ظله على الأرض أو يستوحى منه في الخفاء ما يفرضه من أحكام، لا يمكن أن يكون إلا حكما مدنيا يضارع أحدث النظم العالمية في العصر الحديث في ديمقراطيته وعدالته.

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢٣٥ - ٢٣٩.

خامسا: نظام الخلافة^(١) الذى يوجبه الإسلام لا يتفق مع سنة التطور ولا روح العصر: يثير المعارضون لعودة تطبيق الشريعة الإسلامية حجة أخرى مضمونها: يكاد يجمع علماء المسلمين على أن الخلافة أصل من أصول الحكم فى الإسلام، أى على وجوب الخلافة^(٢)، ونظام الخلافة بالشكل الذى يصفه علماء الفقه الإسلامى وبالشروط التى يشترطونها^(٣)، أمر يكاد يستحيل تحقيقه فى وقتنا الحالى، فجمع فرد واحد بين الصفات والمؤهلات الدينية والسياسية التى تتطلبها أهلية الخلافة فى هذا العصر، فضلا عن أن الخليفة يكلف بتنفيذ الواجبات الشرعية، وفى مقدمتها إقامة الحدود، من الاستحالة بمكان، لا سيما وأن الخلافة كما يراها علماء المسلمين رئاسة عامة لجميع المسلمين فى كافة الأقطار، وتحقق كل ذلك ضرب من ضروب المحال^(٤).

(١) الخلافة كما عرفها الماوردى: خلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا. أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى الماوردى: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت.، ص ٥.

(٢) يقول الماوردى فى ذلك: وعقدها "أى الخلافة" لمن يقوم بها فى الأمة واجب بالإجماع. الماوردى: الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ٥.

(٣) من المعروف أن علماء المسلمين قد حددوا شروطا يجب توافرها فى الخليفة، هى:

- ١ - العدالة الجامعة لشروطها ويقصد بالعدالة هنا الورع والتقوى.
- ٢ - العلم المؤدى للاجتهد، أى تتوافر فيه شروط المجتهد.
- ٣ - سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان.
- ٤ - سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض.
- ٥ - الرأى المفضى إلى سياسة الزعامة وتدبير المصالح.
- ٦ - الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة (أى الدفاع عن الأمة) وجهاد العدو.
- ٧ - النسب، وهو أن يكون من قریش لقوله (ص): "الأئمة من قریش" غير أن ثمة خلاف بين العلماء حول اشتراط هذا الشرط.

الماوردى: الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص ٦ - ٧.

(٤) عبد الحميد متولى: الشريعة كمصدر أساسى للدستور، المرجع السابق، ص ٣٣ وما بعدها. ويتزعم هذا الرأى أيضا، الشيخ على عبد الرازق فى كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، فيقول: =

ويتولى المدافعون الرد على هذا الاعتراض، بأن تطبيق الشريعة الإسلامية لا يوجب إقامة نظام الخلافة كنظام خاص للحكم، فالواقع أن نظام الحكم من الأمور الاجتهادية التي لم يضع الشارع بصددتها، قواعد محددة منضبطة، إنما اقتصر على تقرير المبادئ الأساسية التي تقوم عليها نظم الحكم العادلة، كالشورى، والعدل، والمساواة، وترك تفصيل الأحكام الخاصة بتنظيم هذه المبادئ وتحقيقها لتراعى كل أمة فيها ما يلائم ظروفها وتقتضيه مصالحها^(١).

فنظم الحكم بما فيها الخلافة ذات صبغة دنيوية أكثر منها دينية، يشهد لذلك أنه لا يوجد في القرآن الكريم والسنة النبوية نص صريح يبين أحكامها أو يشير إلى وجوبها، ولو كانت أمرا يتعلق بالأمور الدينية لما ترك للاجتهاد واختلاف واتفاق الفقهاء فيه^(٢)، أى أنها ليست كما يدعى المعارضون، من أركان الدين أو من أصول الحكم فى الإسلام، أو من الأمور التي يفرضها الإسلام على المسلمين، بل هى من المصالح العامة المفوضة للأمة لتحكم بشأنها إلى ظروفها الخاصة ومصالحها. فنظم الحكم ليست من الأمور الثابتة، إنما هى كما يرى بعض الفقهاء ليست مما لا يتغير بطبيعتها حتى يصبح أو حتى يمكن أن يكون معقولا أن يضع علماء

"الواقع المحسوس الذى يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديما وحديثا أن شعائر الله ومظاهر دينه لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذى يسميه الفقهاء خلافة، ولا على أولئك الذين يلقيهم الناس خلفاء، والواقع أيضا أن صلاح المسلمين فى دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك، فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمر ديننا ولا لأمر دنيانا، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين إن الخلافة فى الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت إلا فى النادر قوة مادية مسلحة، فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف، والجيش المدجج والبأس الشديد ولا يذكر التاريخ لنا خليفة إلا اقترن فى أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التى تجوطه، والقوة القاهرة التى تظله والسيوف الفسلطة التى تذود عنه، الشيخ على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، بحث فى الخلافة والحكومة فى الإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٥٥، ص ٢٥ - ٢٦، ص ٣٥ - ٣٦.

(١) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، ص ٢٥٤.

(٢) عبد الحميد متولى: الشريعة كمصدر أساسى للدستور، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

الشريعة أحكاما وقواعد جامدة لا تتغير في تفصيلاتها وجزئياتها باسم الشرع الإسلامي^(١)، ولهذا يطالعنا التاريخ الإسلامي بأساليب مختلفة للحكم مسائرة لما يعترى المجتمع من تغير طبيعي . ففي عهد الخلفاء الراشدين، قامت الخلافة في أكمل صورة لها، حيث توفرت ظروف خاصة لإقامتها على هذا النحو، من بساطة الحياة وعمق الإيمان، وقرب العهد بنزول القرآن والتأسي بالقوة الحسنة في الرسول (ص) .

وفي العهدين الأموي والعباسي، قامت الخلافة، وتقيدت بأحكام الشريعة الإسلامية، ولكنها صارت وراثية في بني أمية، كما حدث تجاوز عن بعض الشروط التي اشترطها الفقهاء في الخليفة .

وفي العهد العثماني، تحولت الخلافة إلى حكم ملكي مستبد، كما بعدت في جوهرها عن أحكام الشريعة^(٢) .

بالإضافة إلى ذلك، فإن القواعد المنظمة لشئون الحكم، لم يضع الفقهاء بشأنها قواعد محددة، فلا يوجد مثلا، تعريف دقيق لأهل الحل والعقد، أو تحديد لطريقة اجتماعهم، أو كيفية تصويتهم، كما اختلفوا بشأن المبادئ الأساسية للحكم ومدى التزام الحاكم بها، وذلك كمبدأ الشورى^(٣) .

أما من حيث الشروط الواجب توافرها في الخليفة فأیضا لم يتفق الرأي بشأنها، بل إن بعض الشروط المهمة في الخليفة كشرط الاجتهاد، تم التجاوز عنه ولم يتوفر في كثير من الخلفاء الأمويين والعباسيين، وكان ذلك في عهد كبار الأئمة من الفقهاء^(٤) .

(١) د. عبد الحميد متولى: الشريعة كمصدر أساسي للدستور، ص ٢٢٠ - ٢٢١، ص ٢٢٤.

ونظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، ص ١٤٦.

(٢) د. صوفي أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢٤٧. د. عبد الحميد متولى: نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص ١٦٣. والدولة في الإسلام، مشكلة السيادة وسلطات الدولة في الإسلام، بحث، سابق الإشارة إليه، ص ١٧ وما بعدها.

(٣) د. صوفي أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢٤٧.

(٤) د. صوفي أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢٤٧.

ومن ثم فإن عودة تطبيق الشريعة الإسلامية لا يستلزم بالضرورة عودة نظام الخلافة، بالشروط والشكل الذى وضعه علماء المسلمين، لأن ذلك يتنافى مع مبدأ نفي الحرج، وهو أحد المبادئ الأساسية التى تسيطر على التشريع الإسلامى^(١)، وعلى ذلك لا يعد خروجاً على تعاليم الإسلام، الأخذ بشكل من أشكال نظم الحكم المعاصرة، مع تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمضمون^(٢).

سادساً: الشريعة الإسلامية لا تصلح لتنظيم العلاقات الدولية المعاصرة: يضيف المعارضون لتطبيق الشريعة الإسلامية، أن الفقه الإسلامى لا يتضمن فيما يتعلق بتنظيم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول، إلا بضع قواعد عامة لا تف بالغرض المطلوب، ذلك أن القانون الدولى العام بالمعنى المعروف، لم يعرف إلا منذ القرن الحادى عشر الهجرى، ومن ثم لا تصلح الشريعة الإسلامية لتنظيم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول غير الإسلامية والمنظمات الدولية^(٣). ويفند المدافعون هذا الزعم، بأنه نتيجة عدم الإلمام الكافى بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها، فالمصدران الأساسيان للشريعة الإسلامية قد تضمنتا المبادئ الأساسية التى تحكم العلاقات الدولية بكافة أشكالها.

فقد أقام الإسلام العلاقات الإنسانية على دعائم تكفل لها على المستويين الفردى والجماعى دوام الاستمرار والاستقرار بين أطرافها دونما خداع أو نفاق أو اضطهاد أو استغلال، ومن هذه الدعائم:

الكرامة الإنسانية للناس جميعاً، واعتبارهم أمة واحدة يجب التعاون والتسامح والمودة بينها، يقول تعالى: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة"، وقال: "وعلم آدم الأسماء كلها"، وقال: "وإذ قلنا للملائكة

(١) د. عبد الحميد متولى: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للدستور، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

ونظام الحكم فى الإسلام، المرجع السابق، ص ١٦٢ - ١٦٣.

(٢) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٤٨.

(٣) د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة والقانون، ص ٥٥ وما بعدها.

اسجدوا لآدم^(١)، فقد خلق الله الإنسان، واعتبره خليفته في الأرض وسخر له ما في الكون، ومنحه الاستعداد للعلم بما يحيط به، فوهبه العقل الذى به تدرك الحقائق، وأمر الملائكة بالسجود لآدم أول خلقه من بنى الإنسان، كما قال تعالى: "ولقد كرّمنا بنى آدم"^(٢). والكرامة الإنسانية تلازم الإنسان سواء فى تعامله مع غيره من الأفراد، أو على النطاق الدولى^(٣).

ويقول تعالى: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة"^(٤). وقال: "هو الذى خلقكم من نفس واحدة"^(٥). وقال: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"^(٦).

فالناس فى الإسلام، أمة واحدة، وإن اختلفت لغاتهم وألوانهم وأجناسهم، لأن أصلهم جميعا واحد، ولذا حارب الإسلام التمييز بين الأفراد بحسب اللون أو العنصر أو الجنس، وإذا كان ثمة تفاضل بينهم فهو يقوم على أساس العمل الخير وتقوى الله، وهو ما أوضحه (ص) فى قوله: "الجنة لمن أطاعنى ولو كان عبدا حبشيا والنار لمن عصانى ولو كان شريفا قرشيا".

وحكمة اختلافهم فى الألوان واللغات والأجناس، هى لإيجاد التكافل والتعاون الإنسانى بينهم ليتمكنوا من الانتفاع بما فى الكون بما يفيد الإنسانية كلها، أما العصبية القومية والإقليمية، فلا مكان لها فى الإسلام. وقد

(١) الآيات (٣٠ - ٣٤) من سورة البقرة.

(٢) آية رقم (٧٠) من سورة الإسراء.

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية فى الإسلام، المرجع السابق، ص ٢٠ - ٢١.

(٤) آية رقم (١) من سورة النساء.

(٥) آية رقم (١٨٩) من سورة الأعراف.

(٦) آية رقم (١٣) من سورة الحجرات.

قال (ص): "ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية"^(١).

ويقول تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"^(٢)، فالتعاون مبدأ عام فى الإسلام على المستويين الفردى والجماعى، وقد دعا الرسول (ص) إلى التعاون فى علاقات الدول بعضها ببعض على الخير، وكان (ص) يعقد المعاهدات مع القبائل العربية لإيجاد تعاون إنسانى لإعلاء المعانى الإنسانية، فعن أبى هريرة (ض): أن الرسول (ص) قال: "الله فى عون العبد ما كان العبد فى عون أخيه". رواه أبو دواد^(٣). وهو تعميم يشمل كل العباد فى الأرض دون تخصيص للأخوة الدينية أو الإقليمية^(٤).

ويقول تعالى: "خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین"^(٥)، ويقول: "ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم"^(٦)، ويقول: "فاصفح الصفح الجميل"^(٧).

يبنى الإسلام العلاقات الإنسانية على التسامح وذلك فى علو ودون استسلام، وقد اتصفت معاملات الرسول (ص) مع القبائل، والشعوب آنذاك بالتسامح حتى مع الكفار واليهود منهم، فعقد معهم المعاهدات والأحلاف وذلك لرغبته من العنف وحبه للرفق والخير والوئام، ولما يجره عفو

(١) محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية فى الإسلام، ص ٢١ - ٢٥. أبو الأعلى المودودى: الطريق إلى وحدة الأمة الإسلامية، إعداد د. سمير عبد الحميد إبراهيم، دار الأنصار بالقاهرة، د.ت، ص ١٦ - ١٨. سنن أبى داود: ج ٤، كتاب الأدب، باب فى العصبية، ص ٣٣٢.

(٢) آية رقم (٢) من سورة المائدة.

(٣) سنن أبى داود: ج ٤، كتاب الأدب، باب فى المعونة للمسلم، ص ٢٨٨.

(٤) أبو زهرة: العلاقات الدولية، ص ٢٥ - ٢٦.

(٥) آية رقم (١٩٩) من سورة الأعراف.

(٦) آية رقم (٣٤) من سورة فصلت.

(٧) آية رقم (٨٥) من سورة الحجر.

وصفحه هذا من نشر لمبادئ دعوته السامية، أى أن التسامح فى الإسلام هو السياسة المطلقة بين الشعوب فى حال السلم، وفى حال الحرب يكون مطلوباً لتضميد ما تتركه من جراح^(١).

كذلك من الدعائم التى يقيم الإسلام علاقات الدول عليها أيضاً، المودة، لأنه لا معنى لأن يعتبر الناس جميعاً أمة واحدة إن لم يوجب عليها التعاون والتكافل فيما بينها حتى تظل الأخوة بينهم متواصلة، وتتخذ المودة صورة المشاركة بين الشعوب والأمم فى أوقات الشدة والرخاء، كنصرة الضعيف، ومساعدة المحتاج، وذلك دون تفرقة بحسب العقيدة أو الجنس أو اللون، طالما أن السلام يسود علاقاتهم، وفى ذلك يقول تعالى: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين"^(٢)، وقد كانت الدولة الإسلامية تود من جاورها من الأمم والشعوب بمساعدة المحتاجين ونصرة الضعفاء^(٣).

- الحرية: لا معنى للكرامة الإنسانية التى منحها الله للإنسان، ما لم يتمتع بالحرية، ولذا خلق الإنسان حراً، يتمتع بحرية الفكر والعقيدة والإقامة والتنقل... الخ، كما لا تكتمل الشخصية الإنسانية له كذلك، إلا إذا كان حراً، فالإسلام يقرر الحرية لجميع البشر على السواء.

- والحرية فى الإسلام، تعنى تحرير النفس من سيطرة الأهواء والشهوات، أى أن الحرية تكون بإخضاع الإرادة لحكم العقل والإيمان، ومن مظاهر الحرية فى الإسلام:

حرية العقيدة: اعترف الإسلام بحرية العقيدة ومنع الإكراه فى الدين، فقال تعالى: "لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي"^(٤)، وقال:

(١) محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية فى الإسلام، المرجع السابق، ص ٢٦ - ٢٨.

(٢) آية رقم (٨) من سورة الممتحنة.

(٣) محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية فى الإسلام، ص ٤٤ - ٤٨.

(٤) آية رقم (٢٥٦) من سورة البقرة.

"أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"^(١)، واحترم الإسلام الأديان الأخرى التي سبقتها كاليهودية والمسيحية وسماهم أهل كتاب، وسهل لهم القيام بشعائر دينهم، وهو ما يسجله التاريخ أثناء فتوحات المسلمين، والتي بنى عليها استتبط الفقهاء المسلمون قاعدة تقول: "أمرنا بتركهم وما يدينون". وعن الرسول (ص): "لهم ما لنا وعليهم ما علينا". وكان تعامل المسلمين معهم يتصف دائما بالتسامح والعدالة كما أوضحنا من قبل.

حرية تقرير المصير: ضمن الإسلام لمن يخالفونه حرية تقرير المصير، فلكل أمة في ظل الإسلام أن تقرر مصيرها دون اعتداء أمة على غيرها، ولا يجوز للدولة المسلمة أن تستعمر أرض دولة أخرى، أو تسيطر على مصادر رزقها، وما قامت حروب الدولة الإسلامية إلا على أثر منحها الشعوب حرية تقرير مصيرها^(٢).

العدالة: العدل هو الشريعة التي قامت عليها رسالة الإسلام، فإذا كان كل دين سماوى يدعو للعدل، وكل قانون وضعى يهدف لتحقيقه، فإن العدل سمة الإسلام، وشعاره، قال تعالى: "إن الله يأمر بالعدل"^(٣)، وقال: "يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط، ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا

^(١) آية رقم (٩٩) من سورة يونس.

^(٢) ولتوضيح ذلك يذكر، ما ورد عن الرسول (ص)، عن سليمان بن بريدة عن أبيه، قال: "كان رسول الله (ص) إذا أمر أميرا على جيش أو سرية ٠٠٠ قال: ٠٠٠ وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال، فأيتن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من ديارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله الذى يجرى على المؤمنين، ولا يكون لهم فى الغنيمة والفى شىء إلا أن يجهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم ٠٠٠" رواه مسلم، فيبدو من هذه الرواية، اعتراف الإسلام بحرية كل شعب فى تقرير مصيره. صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢، كتاب الجهاد والسير، ص ٣٧ - ٣٩.

^(٣) آية رقم (٩٠) من سورة النحل.

تعدّلوا اعدّلوا هو أقرب للتقوى^(١)، أى لا تحملكم العداوة على الظلم، لأن العدل حق للأعداء كما هو حق للأولياء، وفى أوقات الحرب كما هو فى أوقات السلم، ومع غير المسلمين، كما هو مع المسلمين، ومع الجيران كما هو مع الغرباء^(٢)، وهو معنى مطلق للعدالة لم ولن تصل إليه القوانين الوضعية.

المعاملة بالمثل والوفاء بالعهد: والمعاملة بالمثل هى، تطبيق لمبدأ العدالة، ومقتضاه أن يسلك الفرد والجماعة نفس سلوك الطرف الآخر فى علاقته به، إن سلم فسلم، وإن حرب فحرب، يقول تعالى: "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم"^(٣)، ويقول: "وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا"^(٤)، ويقول: "وجزاء سيئة سيئة مثله"^(٥). ويقول (ص): "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به".

وتطبيقاً لمبدأ المعاملة بالمثل فإنه فى حالة الاعتداء، يكون رده من الطرف الآخر بالتقدير الضرورى لرد هذا الاعتداء دون أن يتجاوز المدافع حدود الدفاع^(٦). وهو من أهم المبادئ التى تقوم عليها العلاقات الدولية فى العصر الحديث، وقد سبق للإسلام أن عرفه منذ مجيئه كما اتضح، كذلك الوفاء بالعهد من أهم المبادئ التى تقوم عليها العلاقات الدولية، بل إن علماء القانون الدولى، قد عرفوه بأنه "مجموعة من المعاهدات"، ومع ذلك عرف الإسلام هذا المبدأ، وقرره منذ مجيئه، لأنه سبيل الشعوب إلى السلام والأمن الذى دعا إليه الإسلام. قال تعالى: "وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها، وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً، إن الله يعلم ما تفعلون، ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم أن

(١) آية رقم (٨) من سورة المائدة.

(٢) أبو زهرة: العلاقات الدولية فى الإسلام، ص ٣٦ - ٣٧.

(٣) آية رقم (١٩٤) من سورة البقرة.

(٤) آية رقم (١٩٠) من سورة البقرة.

(٥) آية رقم (٤٠) من سورة الشورى.

(٦) أبو زهرة: العلاقات الدولية، ص ٣٨ - ٤١.

تكون أمة هي أربى من أمة، إنما يبلوكم الله به^(١)، أى أوجب الله الوفاء بالعهد واعتبر ذلك من مظاهر القوة، ونهى عن الغدر بالعهود، أو أن تتخذ وسيلة للغش والخداع، لأن ذلك من مظاهر الضعف، فالعهود لا تستمد قوتها من نصوصها وإنما من عزيمة أطرافها على الوفاء.

واعتبر توثيق العهد باليمين دليلاً على اتخاذ الله كفيلاً، ومن ثم فلا يجوز نقضه لأنه لا يجوز اتخاذ عهد الله للغش والمخادعة، كما حرم أن يكون الدافع للغدر بالعهد أن يتفوق شعب على آخر مالا وعدة وعددا وسعة في الملك، لأن القوة التى تستمد من هذا السبيل مآلها الزوال.

وكان (ص) يفى بعهوده حتى مع المشركين، وللاقياء والضعفاء، وكان يقول: "أنا أحق من وفى بعهده"^(٢).

ولعل أكثر المشكلات على الصعيد الدولى اليوم يرجع سببها إلى عدم الالتزام بهذا المبدأ فى علاقات الدول مع بعضها، لا سيما إذا كانت بين طرفين أحدهما قوى والآخر ضعيف.

على هذه الدعائم، أقام الإسلام العلاقات الإنسانية وهى كما تبدو ركائز قوية لقيام مجتمع مثالى، تتسم علاقات دوله بالسلام والأمن والود، دونما مكان فيها لمنازعات أو مشاحنات أو اعتداءات، وإلى جانب هذه الدعائم التى تقوم عليها العلاقات الدولية فى ظل الإسلام، فقد تضمنت القواعد التى تنظم العلاقات الدولية فى حالتى السلم والحرب، فبالنسبة لتنظيمه للعلاقات الدولية فى حال السلم، اعتبر الإسلام أن الأصل فى العلاقات الدولية هو السلم، ولذا دعا إلى السلام عامة، واعتبر الحرب استثناء على هذا الأصل، لا يلجأ إليها حتى يبدأ الطرف الآخر بالاعتداء على الدولة المسلمة، وحينئذ تكون الحرب ضرورة أوجبها الدفاع عن النفس، قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان"^(٣).

(١) آيتا رقم (٩١ - ٩٢) من سورة النحل.

(٢) أبو زهرة: العلاقات الدولية، ص ٤٢ - ٤٤.

(٣) آية رقم (٢٠٨) من سورة البقرة.

وقال: "فإن اعتزلوكم، فلم يقاتلوكم، وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً"^(١).

ومقتضى اعتبار السلام هو الأصل فى العلاقات الإنسانية فى الإسلام، فإنه قد قرر سيادة الدول على أقاليمها، ومنع كل دولة أخرى من التدخل فى شئون غيرها، فالسيادة، حق تملكه كل دولة على إقليمها وشعبها فى ظل سلام قائم بينهم جميعاً^(٢). أى أن لسيادة الدولة مظهرين: أحدهما خارجي، ويكون بتنظيم العلاقات الدولية على أساس من الاستقلال الكامل، والثاني: امتداد نفوذها داخل إقليمها، بحيث يكون جميع الرعايا خاضعين لقوانينها، سواء كانوا مسلمين فتشملهم سيادتها أيا كان موطنهم، لأنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم، أو غير مسلمين، طالما يستظلون برأيها، وهم قسمان، ذمى: وهو الذى يقيم مع المسلمين على أن يكون له مالهم وعليه ما عليهم، فله حقوق على الدولة المسلمة فى مقابل واجبات يتحمل بها تجاهها، على النحو السابق إيضاحه من قبل^(٣)، ومستأمن، وهو الشخص الذى دخل الديار الإسلامية ليقيم فيها مدة مؤقتة معلومة بمقتضى عقد يسمى عقد الأمان، وغالباً ما يكون ذلك بقصد الاتجار، وهو الذى يطلق عليه فى الوقت الحاضر صفة الأجنبي، وقد أئنه الإسلام على نفسه وماله، ولو كان ينتمى إلى دولة نشبت الحرب بينها وبين المسلمين مادام مستمسكاً بعقد الأمان، وهو كالأذى تطبق عليه القوانين الإسلامية^(٤).

الممثلون السياسيون: هم الأشخاص الذين يقومون بتمثيل دولهم ورعاية حقوق رعاياها الذين يقيمون فى دول غير دولتهم، وعادة ما يمنحون مزايا تساعد على القيام بمهامهم، كالحصانة الشخصية، أو بعض الإعفاءات المالية، أو الحصانة القضائية. ويرى الفقه أن لا يتعارض مع

(١) آية رقم (٩٠) من سورة النساء.

(٢) أبو زهرة: العلاقات الدولية، ص ٥٠ - ٥٥.

(٣) انظر ص ٦٧٤ من هذا البحث وما بعدها.

(٤) أبو زهرة: العلاقات الدولية فى الإسلام، ص ٧٢ - ٧٥.

أحكام الشريعة الإسلامية، أن يمنح الممثل حصانة قضائية من شأنها حماية البعوث السياسية فيما يتعلق ببعض العقوبات التعزيرية، ويجوز الترخص في الحدود التي ليس للعباد حق فيها، أو حق الله فيها غالب على ما ارتآه أبو حنيفة (ض)^(١).

الحياد: يفرض الحياد عند وجود قوتين متنازعتين في السلطان والنفوذ، ورغبة السيطرة على شطر من العالم، وعند وقوع حرب بين دولتين أو أكثر.

والحياد رغم أنه مصطلح تدول بين فقهاء القانون الدولي في العصر الحديث، إلا أن بعض الفقه يرى أن الإسلام قد عرفه من قبل ذلك، ففي قوله تعالى: "إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق، أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم، فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً"^(٢)، فالفرض هنا، أن حرباً نشبت بين المسلمين وغيرهم، من هؤلاء الآخرين قوم لا يريدون أن يقاتلوا مع المسلمين، ولا مع خصومهم، ويرغبون في اتخاذ موقف حياد في هذه الحرب، فلا يتدخلون فيها، فهنا أوجب القرآن احترام حيادهم، وهو ما يتفق مع المبادئ الإسلامية العامة، من أن الأصل هو السلم في العلاقات الإنسانية، أما الحرب فهي عارضة.

أما في حالة اقتتال دولتين مسلمتين، فإن موقف الدول الإسلامية الأخرى كما نص عليه القرآن، في قوله تعالى: "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين"^(٣).

(١) أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٧٦ - ٧٨.

(٢) آية رقم (٩٠) من سورة النساء.

(٣) آية رقم (٩) من سورة الحجرات.

فقد أمر المؤمنين أن ينظروا أى الفئتين هى المعتدية، وتبدأ محاولة الصلح بينهما، فإن لم يتم الصلح، فإنه يجب نصر المظلوم، أى لا يصح الحياد فى هذه الحالة لأن فيه إقرارا للظلم.

أما إذا كانت الحرب بين دولة مسلمة وأخرى غير مسلمة، فهنا لا يجوز الحياد أيضا لأنه يجب على القوى المسلمة أن تتضافر لدفع الاعتداء عن المسلمين، فإن كانت الدولة المسلمة هى المعتدية، فعلى المسلمين أن يتضافروا لمحاولة الصلح ومنع الاعتداء.

أما إن كانت الحرب بين دولتين غير مسلمتين، فعلى الدولة المسلمة، أن تلتزم الحياد ما لم تكن تربطها بأى من الدولتين المحاربتين عهد واجب الوفاء يفرض عليها التدخل لنصرتها^(١).

وبذلك يكون الفقه الإسلامى قد تضمن من القواعد الدولية فى حال السلم ما يصلح لإقامة علاقات دولية متحضرة على أساس من السلم والتكافل بين دوله.

العلاقات الدولية فى وقت الحرب فى الإسلام :

الأصل فى العلاقات الدولية هو السلم، أما الحرب فهى أمر عارض مبغض فى الإسلام، ولا يلجأ إليها إلا لضرورة تقتضيها قوانين الرحمة والعدل والسلوك الإنسانى المستقيم، وذلك متى كانت دفعا لظلم أو مقاومة لطغيان أو شر. قال تعالى: "وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا"^(٢)، وقال: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين"^(٣)، وقال: "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم"^(٤).

(١) أبو زهرة: العلاقات الدولية فى الإسلام، ص ٨٨ - ٩٢.

(٢) آية رقم (١٩٠) من سورة البقرة.

(٣) آية رقم (١٩٣) من سورة البقرة.

(٤) آية رقم (١٩٤) من سورة البقرة.

وعلى ذلك، فالحرب فى الإسلام هى لدفع الاعتداء وتأمين الدعوة الإسلامية^(١) وعن الرسول (ص) أنه قال: "لا تتمنوا لقاء العدو وإذا لقيتموهم فاصبروا"^(٢).

وحتى بعد تلاقى الجيشين، كانت الرغبة فى حقن الدماء تظل باقية، ورد عنه (ص) أنه قال لأحد قواد جيوشه: "لا تقاتلوهم حتى تدعوهم، فإن أبوا فلا تقاتلوهم حتى يبدؤكم فإن بدءوكم فلا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلا"، وكانت حروبهم تشملها الفضيلة وتلازمها الرحمة، فلم يكن مباحا فيها قتل رجال الدين أو الصبيان أو الشيوخ أو النساء أو العمال، وذلك لأن الحرب محصورة فى دائرة من يقاتل فى الميدان^(٣)، وهذه الفئات لا تشارك فى الحرب، ولا اعتداء منهم على جيش المسلمين، كذلك خلت حروبهم من كل مظهر من مظاهر التخريب^(٤)، كما كان غير جائز قتل الرسل أيضا^(٥).

كذلك كان منهيًا عن المثلة، وتشويه أجسام القتلى، فعن سمرة بن جندب، قال: "كان نبي الله (ص) يحثنا على الصدقة وينهانا عن المثلة، وعن عمران بن حصين، مثله"^(٦)، كما رفق الإسلام بأسرى الحروب، فنهى عن

(١) أبو زهرة: العلاقات الدولية فى الإسلام، ص ٩٥ - ١٠٠.

(٢) سنن أبى داود، ج ٣، كتاب الجهاد، باب فى كراهية تمنى لقاء العدو، ص ٤٢.

(٣) الجدير بالذكر، أن عدد المقتولين فى جميع الغزوات والسرايا والمناوشات التى قام بها المسلمون فى عهد الرسول (ص) والتى بدأت من السنة الثانية للهجرة واستمرت إلى السنة التاسعة، لم يزد على ألف وثمان عشرة نفسا من الفريقين (المسلمون والكفار)، منهم (٢٥٩) من المسلمين، (٧٥٩) من الكفار، ذكره أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٢٩٠.

(٤) أبو زهرة: العلاقات الدولية فى الإسلام، ص ١٠٠ - ١١٢.

(٥) فلقد روى، "أن مسيلمة كتب إلى الرسول (ص)، فقال (ص) لرسولي، حين رأى كتاب مسيلمة، ما تقولان أنتما؟ قالوا: نقول كما قال، قال (ص): أما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما". سنن أبى داود: ج ٣، كتاب الجهاد، باب فى الرسل، ص ٨٣ - ٨٤.

(٦) سنن أبى داود: ج ٣، كتاب الجهاد، باب فى النهى عن المثلة، ص ٥٣.

قتلهم بالجوع أو العطش، وروى عنه (ص) أنه قال: "استوصوا بالأسارى خيرا" واعتبر القرآن الكريم أبر القربات التى تكون من المؤمن، وأخص أوصاف المؤمنين، أنهم يطعمون الطعام للمسكين والأسير^(١). فقال تعالى: "ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا"^(٢). ومصير الأسرى فى الإسلام أحد أمرين كلاهما مرض، إما أن يمن عليهم الحاكم بإطلاق سراحهم، أو يفديهم، والفداء يكون نظير مال، أو مقابل أن يطلق أسارى المسلمين، فقال تعالى: "حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق، فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها"^(٣).

هذه صورة الحرب التى أباحها الإسلام على مضض، وهى كما تبدو لا مجال لمقارنتها بحروب اليوم التى لا تبقى ولا تذر، وتلقى بأدوات الفتك على المقاتل والأمين، وتستمر آثار تدميرها وخرابها بعد نهايتها عشرات السنين.

يضاف إلى هذين المصدرين (القرآن والسنة) اجتهاد الفقهاء فى هذا المجال وما قرروه من قواعد ومبادئ فى ضوء المصدرين السابقين، بالإضافة إلى مؤلفاتهم الحديثة فى هذا الموضوع. هذه المصادر الثلاثة، تجعل القانون الدولى العام فى الإسلام قانونا كاملا يكفى لتنظيم المجتمع الدولى الإسلامى.

ولا يفرض الإسلام على دوله العزلة عن المجتمع الدولى الذى تعيش فيه، فلها أن تنضم للهيئات والتجمعات الدولية التى تتكون طالما لا تسع إلى تحقيق أهداف تتعارض مع مبادئ الإسلام، وروحه السمحة، وبالفعل فإن جميع البلاد الإسلامية تشترك فى هيئة الأمم، وجامعة الدول العربية، كما يشترك الكثير منها فى منظمات دولية عديدة^(٤).

(١) أبو زهرة: العلاقات الدولية فى الإسلام، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(٢) آية رقم (٨) من سورة الإنسان.

(٣) آية رقم (٤) من سورة محمد.

(٤) د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، ص ٥٦ - ٥٧. وتشويحات

البلاد العربية، ص ٥٧ - ٥٩.

أما عن علاقة الدول المسلمة بالعالم الدولي المعاصر الذى اتسم بتشابك علاقاته وتعددتها وارتباطها بالمصالح الدولية فلا يوجد ما يمنع الدولة المسلمة من اندماجها فى المجتمع الدولي، أو يفرض عليها العزلة لطبيعة ما تلتزم به من قواعد وأحكام. إذ أن الملاحظ أن العالم المعاصر لا يخضع لنظام قانونى موحد، إنما تحكمه عدة أنظمة وشرائع مختلفة، كاللاتينية، والأنجلو سكسونية، والشرعية الإسلامية. وتتعايش هذه الشرائع مع بعضها فى حكم مجتمع الدول، بدليل أن الشريعة الإسلامية تحكم الأحوال الشخصية للمسلمين داخل الدول المسلمة وخارجها، رغم تميزها فى هذا المجال من بقية شرائع العالم، لاختلافها عنها اختلافات جوهرية فى بعض نظمها، كمسألة تعدد الزوجات والميراث، وبصفة عامة، فإن الدول فى العصر الحديث قد تواضعت على مجموعة من القواعد تنظم العلاقات الدولية بين الدول، تعرف فى فقه القانون "بالقانون الدولي العام"، وأخرى تنظم العلاقات بين الأفراد مختلفي الجنسيات، تعرف فى فقه القانون "بالقانون الدولي الخاص"^(١)، وبذلك يمكن للشرعية الإسلامية أن تتعايش مع النظم الدولية المعاصرة ولا محل لهذا الاعتراض.

سابعاً : حد الردة^(٢) وحرية العقيدة :

زعم المعادون لعودة تطبيق الشريعة الإسلامية، أنها نصت على حد للردة - القتل - وذلك بمقتضى الحديث الشريف، الذى روى عنه (ص) أنه قال: "من بدل دينه فاقتلوه"^(٣)، وكذلك قوله (ص): "لا يحل دم رجل مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله، إلا بإحدى ثلاث ٠٠٠٠٠ والتارك

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٢) الردة فى الاصطلاح، هى الرجوع عن الإسلام، وقد تكون كلية، كالانتقال من دين الإسلام إلى دين آخر، أو البراءة منه كلية دون اعتناق غيره "الإلحاد"، وقد تكون جزئية كإنكار أمر علم من الدين بالضرورة، أو الاستكبار عن حكم جاء به الدين، أو استحلال الحرام ٠٠٠ الخ. عبد القادر عودة: التشريع الجنائى الإسلامى مقارناً بالقانون الوضعي، مجلد ٢، ص ٧٠٦ - ٧٢٠.

(٣) سنن أبى داود، ج ٤، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، ص ١٢٦.

لدينه المفارق للجماعة"^(١)، وهذا الحد يتعارض مع مبدأ حرية العقيدة، ومع ما قرره الإسلام نفسه فيما ورد فى القرآن الكريم: "لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي"^(٢)، فيكون توقيع عقوبة الردة من قبيل التعصب الدينى^(٣).

والواقع أن عقوبة الردة لا تتعارض فى شىء مع ما يؤمن به الإسلام من حرية العقيدة، فالمعروف من التاريخ الإسلامى، أن اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم، قد عاشوا فى ظل الدولة الإسلامية يتمتعون بالحرية الدينية، ولم يكرههم أحد على ترك دينهم إلى دين الإسلام، أو تطبيق الإسلام عليهم فيما يتعلق بما فرضه عليهم دينهم من أحكام يجب اتباعها، فالإسلام لا يكره أحدا على الدخول فيه ابتداء، ولكن ما دام قد اختار الفرد الإسلام بإرادته الحرة، فإنه يخضع لأحكامه، وتطبق عليه شريعته، ومن أحكام الشريعة أن من يرتد عن الدين يقتل، وذلك حفظا للدين، باعتباره أول الكليات الخمس التى ترمى الشريعة إلى حفظها، أما ترك الأمر على إطلاقه يدخل فى الإسلام من يدخل ويخرج منه وقتما يخرج فسيؤدى إلى التلاعب بالدين، وتهوين عقده، وفتنة الناس وغوايتهم واستهزائهم، مما يؤدى إلى ضياع الدين نفسه، فحد الردة إذن يتعلق بالمسلمين، ويطبق عليهم وحدهم، دون غيرهم من أهل الأديان الأخرى فهم يقرون على أديانهم ولا شأن لهم بحد الردة فى الإسلام.

والإسلام لا يعاقب المرتد إلا بعد إعطائه فرصة للاستراجع والتوبة، فجمهور الفقهاء على أن المرتد يستتاب لما روى من أن النبى (ص) أمر أن يستتاب المرتد، أى يوعظ ويعامل بالحسنى، ويدعى إلى النجاة بنفسه من عذاب الدنيا والآخرة، فإن أصر على رده يكون الموت جزاء عادلا له^(٤).

(١) سنن أبى داود، ج ٤، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، ص ١٢٦.

(٢) آية رقم (٢٥٦) من سورة البقرة.

(٣) د. صوفى أبو طالب: الإسلام والغرب، الماضى - الحاضر - المستقبل، بحث مقدم إلى المؤتمر التاسع للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية الذى عقد فى الفترة من ١٣ - ١٦ يولييه

١٩٩٧م، القاهرة، وزارة الإعلام، الهيئة العامة للاستعلامات، ص ٣٣٢.

(٤) جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

وعقاب المرتد في الإسلام يتشابه مع كل من اليهودية والمسيحية في هذا الأمر، فاليهودية تعاقب على ازدراء العقيدة بالرجم كما ورد في التوراة: "فكلم الرب موسى قائلا أخرج الذي سب إلى خارج المحلة فيضع جميع السامعين أيديهم على رأسه ويرجمه كل الجماعة، وكلم بنى إسرائيل قائلا: كل من سب إلهه يحمل خطيته ومن جدف على اسم الرب فإنه يقتل". ويرجمه كل الجماعة رجما، الغريب كالوطني عندما يجدف على الاسم يقتل^(١).

وتطبق نفس العقوبة على من لا يحترم الواجبات الدينية، مثل العمل يوم السبت فقد ورد في التوراة: "ولما كان بنو إسرائيل في البرية وجدوا رجلا يحتطب حطباً في يوم السبت فقدمه الذين وجدوه يحتطب حطباً إلى موسى وهارون وكل الجماعة فوضعوه في المحرس لأنه لم يعلن ماذا يفعل به، فقال الرب لموسى، قتلا يقتل الرجل، يرجمه بحجارة كل الجماعة، خارج المحلة فأخرج كل الجماعة إلى خارج المحلة ورجموه بحجارة فمات كما أمر الرب موسى"^(٢).

كما تطبق التوراة عقوبة الرجم أيضا ضد من يعبد إلهاً آخر غير إله بنى إسرائيل ورد في التوراة: "إذا وجد في وسطك في أحد أبوابك التي يعطيك الرب إلهك رجل أو امرأة يفعل شراً في عيني الرب إلهك بتجاوز عهده، ويذهب ويعبد آلهة أخرى، ويسجد لها، أو للشمس أو للقمر أو لكل من جند السماء... فأخرج ذلك الرجل أو تلك المرأة الذي فعل ذلك الأمر الشرير إلى أبوابك وارجمه بالحجارة حتى يموت على فم شاهدين أو ثلاثة شهود يقتل الذي يقتل لا يقتل على فم شاهد واحد، أيدي الشهود تكون عليه أو لا تقتله ثم أيدي جميع الشعب أخيراً فتتزع الشر من وسطك"^(٣).

(١) سفر اللاويين، الإصحاح، ٢٤ : ١٣ - ١٦.

(٢) سفر العدد، الإصحاح، ١٥ : ٣٢ - ٣٦.

(٣) سفر التثنية، الإصحاح، ١٧ : ٢ - ٧.

كذلك الأمر في المسيحية، فقد تشدد الأباطرة الرومان بعد اعتناقهم المسيحية في معاقبة الملحدين، فجعلوا عقوبتهم الإعدام كما ورد في دستور الإمبراطور تيودوز عام ٣٩٥م، وعاقب الإمبراطور قنسطنطين كل من يرتد عن المسيحية بالإحراق حيا ثم عدلت فيما بعد إلى مصادرة الأموال^(١)، وأنشأت الكنيسة ما عرف بمحاكم التفتيش التي نفذت أبشع العقوبات على الجرائم، ومن أهمها عقوبة الهرطقة أو الإلحاد - الخروج عن المسيحية^(٢) - وكان أساس نشأتها ما ورد في إنجيل يوحنا (١٥ : ٦) أن عيسى عليه السلام ارتضى هذا القول: "إن كان أحد لا يثبت في يطرح خارجا كالغصن فيجف ويجمعونه ويطرحونه في النار فيحترق"، وظل العقاب على الردة قائما في المسيحية حتى بعد سيادة العلمانية في أوروبا وتقرير مبدأ الفصل بين الدين والدولة بصفة رسمية بالقانون الفرنسي الصادر ١٩٠٥م، فقد نص القانون الكنسي للكنيسة الكاثوليكية الصادر ١٩٨٣م، على عقوبة الطرد من رحمة الرب ضد المرتد عن العقيدة الكاثوليكية، ومن أهم آثار هذه العقوبة عزله عن المجتمع الكاثوليكي وتحريم التعامل معه^(٣).

بل إن أصحاب المذاهب والعقائد البشرية الخاصة، وقواد الثورات الدنيوية، في سبيل نجاح ثوراتهم وانتشار مذاهبهم والحفاظ على مبادئها، يقتلون حتى دون محاكمة، كل من يعارض هذه المبادئ أو يكفر بتلك العقائد، ويذكر التاريخ عشرات الألوف من الضحايا الأبرياء الذين أعدموا لأنهم كفروا بعقيدة بشرية كالشيوعية أو بثورة من الثورات كالثورة الفرنسية^(٤).

(١) د. صوفى أبو طالب: الإسلام والغرب، الماضى - الحاضر - المستقبل، مرجع سابق، ص ٣٣٢ - ٣٣٣.

(٢) انظر سابقا هامش ص ٥٢ من هذا البحث.

(٣) د. صوفى أبو طالب: الإسلام والغرب، الماضى - الحاضر - المستقبل، مرجع سابق الإشارة إليه، ص ٣٣٣.

(٤) جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

وبشبه بعض الفقهاء عقوبة الردة بعقوبة إسقاط الجنسية - في كثير من الوجوه - التي تطبقها الدولة الحديثة ضد مواطنيها الذين يرتكبون جرائم خطيرة تمس أمن الدولة ونظامها السياسي والاجتماعي مثل الخيانة العظمى .

فالديانة كالدولة تعاقب على من يخونها ويرتد عنها بعد أن دخل فيها بكامل إرادته، أى أن تقرير عقوبة القتل للمرتد هي من قبيل حفظ النظام الأساسى للدولة، ولكل دولة أن تحدد نوع الجرائم التى تعد إخلالا بهذا النظام وتضع لها العقوبة الملائمة فى نظرها للردع والزجر، ومن ثم يكون تقرير الإسلام لعقوبة المرتد هي من هذا القبيل، باعتبار المحافظة على الدين أسمى المصالح التى تتولى الدولة حمايتها وتضعها على رأس النظام العام^(١) .

ثامنا : الشريعة الإسلامية لا تتفق وظروف النظام الاقتصادى الحديث :

يدعى المعارضون لعودة تطبيق الشريعة الإسلامية، أن تطبيقها، أصبح غير ملائم للتطور الاقتصادى الحديث فالمعروف، أن القرنين الأخيرين قد تميزا بثورة صناعية وتكنولوجية فى العالم الغربى لم تحدث من قبل، وقد صاحبها تطور هائل فى حياة المجتمع الغربى، لا سيما الجانب الاقتصادى منها، سواء فى مجال الإنتاج أو التوزيع أو الاستهلاك، فظهرت نظريات ونظم اقتصادية جديدة فى المجالات الاقتصادية المختلفة، كالادخار والائتمان والاستثمار، ونظم البنوك والتأمين . فرضت نفسها على العالم كله، ونظرا لأن العلماء المسلمين لم يكن لهم نصيب فى هذه الثورة، فإن النظم والنظريات التى صاحبها بدت غريبة على المجتمع الإسلامى^(٢)، ومن ثم فقد بدا للبعض أن تطبيق الشريعة الإسلامية فى مثل هذه الظروف أصبح معوقا لكثير من أوجه الأنشطة الاقتصادية التى تتعارض مع ما جاءت به من مبادئ، فمن المعلوم أن النظام الاقتصادى الحديث، يقوم على الربا، أى يمثل الربا عصب حياته، سواء فى معاملات الأفراد أو أنشطة المصارف والهيئات

(١) عبد الستار فتح الله سعيد: المنهاج القرآنى فى التشريع، رسالة دكتوراه، الطبعة الأولى،

١٩٩٢، ص ٦٤١ - ٦٤٥. جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام، ص ٢٠٣ -

٢٠٤.

(٢) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٤٨ - ٢٥٠.

والشركات، وحتى فى القروض بين الدول وبعضها، ومن المعلوم أن الإسلام يحرم الربا تحريماً باتاً، كما تمثل عقود الغرر ومن أهمها عقد التأمين، جانباً هاماً منه، وقد حرمها الإسلام كذلك.

كذلك تمثل دور اللهو الحرام جانباً آخر من النظام الاقتصادى الحديث، لما تدره من عائد مادية فى حصيلة الدولة من الضرائب والرسوم، وكذلك بالنسبة لبعض الأفراد، والإسلام لا يبيح مثل هذه الأمور، ومن ثم تضير عودة تطبيق الشريعة الإسلامية بالنظام الاقتصادى للدولة، ويقضى على كثير من مصادر الرزق لكثير من الأفراد^(١).

ويدفع المؤيدون هذا الادعاء أيضاً بـ: أن الإسلام يقدر العمل ويعتبره ضرباً من ضروب العبادة، ولذلك فهو يبيح جميع صورته، وكل الأنشطة الإنسانية التى تبذل فيها الطاقات البدنية والعقلية، ويفتح الباب أمام كافة أشكال العمل والإنتاج، طالما أنها لا تؤدى إلى الضرر أو الخسارة أو الظلم. فأنشطة التجارة والصناعة والزراعة الطيبة الحلال، يبيحها الإسلام ويشجع عليها، ولا يحرم إلا ما فيه خبث أو فساد أو ضرر أو مخالفة للشرع. إن الإسلام يرحب بكل عمل خال من المحظورات، ولذا تعتبر كافة المعاملات المستحدثة مشروعة ما دامت غير محرمة أو منتهى عنها لتعارضها مع مبادئ الشريعة، وذلك أياً كان الشكل الذى تأخذه المعاملة، لأن من مبادئه التيسير ورفع الحرج، ومراعاة مصالح العباد^(٢).

فأولاً: فيما يتعلق بعملية الربا التى هى عصب الاقتصاد الحديث والتى تقوم البنوك بالجزء الأعظم منها، تبدو مساؤها فى: ١ - أنها تقصر

(١) د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، ص ٥٣. وبحوث فى الشريعة والقانون، القانون فى القرآن، ص ٥٥ - ٥٦. جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام، ص ١٥٨ وما بعدها. د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٤٩ - ٢٥١. د. عبد الناصر العطار: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ٥٤ - ٥٥.

(٢) جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام، ص ٥٥ - ٥٧.

دور البنوك - وهى أهم المؤسسات الاقتصادية فى الدولة - على عملية بسيطة تتمثل فى تجميع رؤوس الأموال من المدخرين نظير فائدة ثم توزيعها على المقترضين نظير فائدة، ويتمثل ربح البنك فى الفارق بين الفائدة القليلة التى يعطيها للمودع والفائدة الكبيرة التى يتقاضاها من المقترض ٢٠ - أنها تشجع الأفراد على عدم استغلال أموالهم واستثمارها وتفضيل إيداعها فى المصارف نظير ربح مضمون محدد عن المخاطرة بها باستثمارها فى الإنتاج وتعرضها لاحتمالات الربح والخسارة ٣٠ - أنها على المستوى الدولى ونتيجة لجوء الكثير من الدول إلى الاقتراض بالربا وتراكم الفوائد التى قد تزيد على أصل الدين، تودى إلى ظلم بين، إذ تزداد الدول الفقيرة فقرا والغنية غنى، وتتسع فجوة المستوى الاقتصادى بين الدول وبعضها مما يولد الصراعات والمنازعات والحقد بين الدول، ومثله على مستوى الأفراد.

وتطبيق الشريعة الإسلامية، لا يتعارض مع وجود البنوك أو وظائفها، طالما خلت أنشطتها من الربا المحرم، وحقت نفعاً للأفراد والمجتمع، بل إنه فى ظل تطبيق الشريعة الإسلامية، يمكن أن يتم تطوير دور البنوك بحيث يخرج عن نطاق المقترض والمقرض إلى دور أكبر وأكثر أهمية كالمشاركة بالمال أو العمل أو الخبرة والاستشارة فى شئون الاستثمار والمشروعات الإنتاجية، وبالفعل ظهرت البنوك الإسلامية^(١) التى تقوم على فكرة الغنم بالغرم، فتحصل البنوك على النقود من الممولين مشاركة وتقدمها للمستثمرين مشاركة، والصيغ المستعملة فى هذا الشأن هى، إنشاء المشروعات بالمشاركة، التمويل بالمشاركة، التمويل بالمرابحة، بيع السلم... الخ^(٢).

ففيما يتعلق بالتمويل بالمشاركة، بمقتضاه يقدم البنك الإسلامى التمويل الذى يطلبه العميل، دون تقاضى فائدة ثابتة (ربا) كما هو الحال فى

(١) د. يوسف قاسم: التعامل التجارى فى ميزان الشريعة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢، ص ٢٣٠.

(٢) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٦٠.

التمويل المصرفي الربوي، وإنما يشارك البنك في الناتج المحتمل ربها كان أم خسارة، وذلك في ضوء قواعد وأسس توزيعية منفق عليها بين البنك وطالب التمويل قبل بدء التعامل، إلى جانب الحصة التي يشارك بها العميل في العملية، والتي يختلف مقدارها حسب طبيعة المشروع. ويعتبر البنك شريكا في العمليات، يقدم الحصة التي يطلبها العميل ويفوضه في الإشراف والإدارة باعتباره صاحب المشروع والخبير به، ويكون تدخل البنك في الإدارة بالقدر الذي يضمن له الاطمئنان إلى حسن سير المشروع، والالتزام الشريك بالشروط المتفق عليها في العقد، وذلك حماية لأموال العملاء. وعند تحقق ربح فعلي يتم توزيعه كالآتي:

حصة للشريك من صافي الربح مقابل عمله وإدارته وإشرافه على العملية أو المشروع، والباقي يوزع بين الشريك والبنك الإسلامي الذي قُدم التمويل، وذلك بنسبة ما قدمه كل منهما إلى التكلفة الكلية للمشروع.

أما في حالة الخسارة، فيتم توزيعها على الشريك والبنك بنسبة تمويل كل منهما^(١).

وفيما يتعلق بالتمويل بالمرابحة، المرابحة هي البيع برأس المال وربح معلوم^(٢)، فهي بيع من البيوع، ينعقد على سلعة مملوكة للبائع بثمن هو عبارة عما تحمله البائع من الثمن الذي دفعه ثمنًا لها بالإضافة إلى النفقات المعتادة التي تحملها في سبيل الحصول عليها وتوفيرها للمشترى. والربح الذي يتفق الطرفان على إضافته إلى ثمنها ولذا سميت بالمرابحة^(٣).

وقد اتفقت المذاهب الإسلامية كلها على جوازها بشروط أربعة هي:

(١) د. عبد الحميد الغزالي: التمويل بالمشاركة، مركز الاقتصاد الإسلامي، المصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية، الطبعة الثانية، ١٩٩٦، ص ٦ - ٧.

(٢) ذكره د. يوسف قاسم: التعامل التجاري في ميزان الشريعة، المرجع السابق، ص ٢٣٣. د. عبد الحميد الغزالي: بيع المرابحة، مركز الاقتصاد الإسلامي، المصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية، الطبعة الثانية، ١٩٩٦، ص ٨.

(٣) د. يوسف قاسم: التعامل التجاري في ميزان الشريعة، المرجع السابق، ص ٢٣٣.

أن تكون العين المبيعة مملوكة للبائع . أن يكون الثمن الأول معلوما .
 أن يكون الربح معلوما . عدم اتحاد الجنس، أى ألا تكون العين المبيعة من نفس جنس الثمن فلا تصح المراجعة فى الأشياء المتحدة فى الجنس، لحديث الرسول (ص)، الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلا بمثل سواء يسواء يدا بيد، فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد". ومن ثم فإن اتحاد الجنس فى المراجعة يبطلها، لأن الزيادة فى هذه الحالة تكون ربا، لقوله (ص): فمن زاد أو استزاد فقد أربى المعطى والآخذ فيه سواء^(١).

وتتعامل البنوك الإسلامية المعاصرة بعقد المراجعة على النحو السابق إيضاحه، بل تمثل أكثر تعاملاتها فى الوقت الحالى، ولكن نظرا لأن البنوك قد لا تملك من البضائع الحاضرة ما يجعلها تلبي كل طابات عقود المراجعة، تلبية مباشرة، فقد استعانت بفكرة الوعد بالشراء باعتبار هذا الوعد خطوة أولى تعتمد عليها البنوك الإسلامية حتى تستورد السلعة لطالبيها وهو ما يسمى الأمر بالشراء^(٢).

هذا، ورغم ما أحدثته حركة البنوك الإسلامية من تحول كبير فى الفكر الاستثمارى الذى كان سائدا فى أذهان كثير من شعوب العالم الإسلامى، وذلك بإقبال كثير من الجماهير على التعامل مع هذه البنوك، بعد أن كانت البنوك الربوية هى المسيطرة على ساحة الاستثمار والادخار ومستحوذة على إقبال الجماهير من المدخرين والمستثمرين، إلا أنه وبعد عدة سنوات من مباشرتها العمل، ظهرت لها بعض المثالب^(٣).

(١) د. يوسف قاسم: التعامل التجارى فى ميزان الشريعة، المرجع السابق، ص ٢٣٣ - ٢٤٤.

د. عبد الحميد الغزالى: بيع المراجعة، المرجع السابق، ص ١٠.

(٢) د. يوسف قاسم: التعامل التجارى فى ميزان الشريعة، ص ٢٣٣ - ٢٣٤. د. عبد الحميد

الغزالى: بيع المراجعة، المرجع السابق، ص ١٠ - ١١.

(٣) د. يوسف قاسم: التعامل التجارى فى ميزان الشريعة، ص ٢٣٠.

وينحصر سبب هذه المثالب والمشاكل التي تعرضت لها البنوك الإسلامية، في عدم توفر الثقة والأمانة والقناعة بين أطراف المعاملة، وذلك أن فريقاً من المتعاملين مع هذه البنوك، قد فضلوا على البنوك الربوية ليجنبوا أنفسهم الفائدة التي تفرضها عليهم هذه البنوك، ومن ثم لا يتوفر لديهم الوازع الديني الكافي الذي تستمد منه الثقة والأمانة والقناعة التي هي أساس المعاملات المالية، فكانت معظم المشكلات بسببهم^(١).

ومن أمثلة المثالب والمشكلات التي تواجه البنوك الإسلامية:

كانت عقود القراض "المضاربة" هي الأسلوب المتبع في أنشطة هذه البنوك، وهي كما نعلم تقوم على الثقة بين أطرافها، فكانت البنوك الإسلامية تتساهل مع عملائها فيما يتعلق بالضمانات، فإذا ببعضهم ينكر الربح الذي حصل عليه، والبعض يقدم معلومات غير حقيقية بعد نجاح المشروع، بل كان بعضهم ينكر التعامل أصلاً، مما أدى إلى ضياع حقوق كثير من الناس، وأمام هذه المشكلات لجأت البنوك الإسلامية إلى بديل آخر للقراض "المضاربة" يعمل معها أو يحل محلها، فلجأت إلى عقد المراجعة وتوسعت في استعماله^(٢) وهو ما عرضها لمشاكل أخرى منها:

أن البنوك الإسلامية على أثر المشاكل التي نتجت عن عدم توفر الثقة والأمانة بين المتعاملين، صارت تبالغ في الضمانات التي تطلبها من المتعاملين، إلى درجة تنفر المتعاملين من هذا الأسلوب، وذلك كأن يحزر المدين شيكات بالدين الملتزم بأدائه ثم يطلب منه بعد ذلك تحرير شيكات على بياض ورهونات أخرى^(٣).

أقدمت بعض البنوك على ارتكاب بعض التجاوزات، وذلك فيما يتعلق بعقد المراجعة والذي لجأت للتوسع فيه على أثر المشاكل الناجمة عن

(١) د. يوسف قاسم: التعامل التجاري في ميزان الشريعة، المرجع السابق، ص ٢٣١.

(٢) د. يوسف قاسم: التعامل التجاري في ميزان الشريعة، المرجع السابق، ص ٢٣١ - ٢٣٢، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

(٣) د. يوسف قاسم: التعامل التجاري في ميزان الشريعة، المرجع السابق، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

عقد المضاربة، وتمثلت هذه التجاوزات في عدم مراعاة الشروط الواجب توافرها في المرابحة والسابق الإشارة إليها، وذلك كإقدام بعض البنوك على إبرام عقد المرابحة قبل أن تملك السلعة، وهنا يكون العقد باطلا شرعا والربح غير جائز، لأنه بيع لما لا يملك وهو محرم بنص الحديث النبوي^(١).

مماثلة بعض المدينين في أداء الأقساط الواجبة عليهم للبنوك الإسلامية، ومراوغتهم في السداد، وهم قادرون عليه، بل قد يكون لديهم من أموال البنوك الإسلامية ما يستثمرونها استثمارا مجزيا^(٢).

أن بعض البنوك الإسلامية، حينما يطلب منها العملاء مد مهلة التقسيط إلى فترة زمنية أخرى، فإنها تلجأ إلى جدولة الديون، وهي إعادة تقسيط الدين مرة أخرى بأجل جديد وفائدة ربوية جديدة، وهي بذلك أربى الربى.

ومشكلة الجدولة تقوم بالنسبة للمرابحة، فإذا كان ثمن العين المبيعة مرابحة مقسما على فترة معينة، بحيث يدفع على أقساط كل مدة معينة، وجاء العميل بعد حلول الموعد المحدد للسداد، وقال: إني لا أستطيع السداد خلال هذه المدة وطلب من البنك مد مهلة التقسيط، إلى فترة أخرى، فهنا تلجأ بعض البنوك الإسلامية في هذه الحالة، إلى إعادة جدولة الدين، أي تعود هذه البنوك إلى التعامل بالربا، بإعطاء المدين فترة زمنية جديدة، بزيادة ربوية جديدة شأنها شأن البنوك الربوية^(٣).

يدعى البعض أن البنوك الإسلامية تودع أموالها في البنوك الأجنبية خارج البلاد وتأخذ عليها فوائد ربوية^(٤) هذا بغض النظر عن مدى صحة هذا الادعاء، فإنه مما تواجهه هذه البنوك من مشكلات.

(١) د. يوسف قاسم: التعامل التجاري في ميزان الشريعة، المرجع السابق، ص ٢٥٢.

(٢) د. يوسف قاسم: التعامل التجاري في ميزان الشريعة، المرجع السابق، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

(٣) د. يوسف قاسم: التعامل التجاري في ميزان الشريعة، المرجع السابق، ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٤) د. يوسف قاسم: التعامل التجاري في ميزان الشريعة، المرجع السابق، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

هذا، ولعله من الطبيعي عدم نجاح البنوك الإسلامية الآن بالدرجة التي كانت متوقعة عند نشأتها، حيث توجد وتمارس نشاطها في مجتمع لا يطبق شريعته الإسلامية كاملة، ومن ثم لا يكتمل لدى أفراد الوعي الديني الكافي، فأساس التجارة والمعاملات المالية بصفة عامة هو الثقة والأمانة بين المتعاملين، يقول تعالى: "فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أؤتمن أمانته"^(١)، ومصدر الثقة والأمانة هو الإيمان الكامل الذي ينبع من وعي ديني كاف بالدين والشريعة، أما إذا لم يكن هناك وعي ديني كاف ولم يكتمل الإيمان تبعاً لذلك، فلن تتوفر الثقة والأمانة المطلوبة لقيام المعاملات المالية بين الأفراد، والثقة والأمانة المطلوب توفرها هنا لا تقتصر على أحد طرفي المعاملة "العميل"، وإنما هي مطلوبة أيضاً من الطرفين "البنك والعميل" معاً، فإذا توفرت الثقة والأمانة والوعي الديني والإيمان الكامل في الطرفين معاً، في ظل مجتمع إسلامي يطبق الشريعة الإسلامية تطبيقاً كاملاً، فهنا سيكون النظام الاقتصادي الإسلامي، أحد أنظمة الشريعة المطبقة، ويكون نجاح البنوك الإسلامية في نشاطها - باعتبارها أهم المؤسسات الاقتصادية - لا بديل له.

أما نجاح البنوك الإسلامية - باعتبارها أحد أشكال النظام الاقتصادي الإسلامي - فلن يتم في بيئة معرضة أو على الأقل جاهلة بأحكام شريعتها.

ولعل مما يؤيد وجهة النظر هذه، أنه قد ورد ظهور محاولات للاستثمار الإسلامي، قامت بها مؤسسات ربوية كبرى، وذلك بتأسيس صناديق للاستثمار الإسلامي في إنجلترا وسويسرا، مثل "يونيو أون سويتزرلاند" وهو من أكبر المصارف السويسرية، حيث أسس صندوقاً للاستثمار الإسلامي، بهدف جذب ودائع المستثمرين المسلمين الذين لا يرغبون في التعامل على النطاق الربوي، وقد دلت الأبحاث عن وجود ما يقدر بعشرين مليار من الدولارات يرغب أصحابها في التعامل على أساس

(١) آية رقم (٢٨٣) من سورة البقرة.

شرعى، كما يرى المراقبون أن هناك مصارف غربية كثيرة، تعتزم القيام بإنشاء صناديق مماثلة للسيطرة على أموال المسلمين^(١)، فلو كان المجتمع الإسلامى يطبق شريعته كاملة نتيجة الوعى الدينى للحكام والمحكومين، لما تعرض لظاهرة كهذه، لا يعتقد أصحابها سوى مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، ولا غاية لهم سوى امتصاص أموال المسلمين، ولما أقدم أفرادها على التعامل مع مثل هذه الأنظمة الاقتصادية بل السياسية للدول الغربية، معتقدين أن ذلك اتباع منهم لأحد أحكام شريعتهم، جاهلين أن النظام الذى يحكم المجتمع يتبع السلطة الحاكمة ويحقق أهدافها، ولن يطبق الشريعة الإسلامية ويحقق أهداف الإسلام إلا المسلمون.

والخلاصة، أن النظام الإسلامى نظام شامل، وتطبيق الشريعة الإسلامية كل لا يتجزأ. تطبيقاً لذلك يجب قبول أدنى نجاح يحققه النظام الاقتصادى الإسلامى. وتمثل البنوك الإسلامية الحالية أحد مؤسساته، فى مجتمع لا يطبق بقية الأنظمة الإسلامية، كالسياسى، والمدنى، والجنائى... إلخ، وقبل ذلك أن ينشأ الأفراد ويربوا منذ صغرهم تربية إسلامية خالصة، من خلال الأسرة، ثم مراحل التعليم المختلفة، وأن يلتزم الجميع فى سلوكياتهم الخاصة وعلاقاتهم الاجتماعية بأحكام الإسلام، فيقوم كل بواجبه تجاه الآخر، كأداء الزكاة والصدقات لمستحقها، والتحلّى بالأخلاق الحميدة، كالصدق والقناعة والرحمة والإحسان والمودة، الحاكم والمحكوم فى ذلك سواء.

أما فيما يتعلق بالفوائد بين الأفراد، فيمكن التوصل إلى حلول بديلة عن التعامل بالفوائد بين الأفراد، ومثالها، ما توصلت إليه لجنة تقنين أحكام الشريعة الإسلامية بمجلس الشعب المصرى، إنى إلغاء الفوائد التأخيرية، وأحلت محلها نظاماً يعطى للقاضى الحق فى الحكم على المدين المماطل

(١) ذكره، جعفر حامد على نصير: قدرة المصارف الإسلامية فى جمهورية مصر العربية على تجميع وتوجيه المدخرات، رسالة ماجستير، معهد الدراسات الإسلامية، د. ٢٠٠٤، ص ٢١٦.

بتعويض لصالح الدائن إذا أصابه ضرر بسبب التأخير في السداد، وذلك في نص المواد (٥٣٧ - ٥٣٨) من مشروع قانون المعاملات المدنية منها .

أما فيما يتعلق بالتأمين: وهو التأمين الذى تقوم به شركات التأمين التجارية، وهو كما عرفته المادة ٧٤٧ من القانون المدنى المصرى: "عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له أو المستفيد الذى اشترط التأمين لصالحه مبلغا من المال أو إيرادا مرتبا أو أى عوض آخر فى حالة وقوع الحادث أو تحقق الخطر المبين بالعقد، وذلك فى نظير قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له للمؤمن" وهو بهذا المعنى، من عقود الغرر الفاحش لما يحيط بموضوعه من جهالة فاحشة، إذ لا يعرف كل من طرفى العقد هنا مقدار ما يعطى ولا مقدار ما يأخذ^(١).

كما أنه نوع من التعامل الربوى، إذ أن كل زيادة عن الأقساط المدفوعة تتضمن ولا شك شبهة إما فى جانب المستفيد من التأمين، وذلك فى حالة ما إذا حدث الخطر قبل الوفاء بجميع الأقساط، أو فى جانب شركة التأمين، متمثل فى الأموال الكثيرة التى تدخل خزينتها من جانب أولئك المتعاقدين الذين لم يتحقق لهم الخطر المؤمن ضده، وهم بلا ريب كثيرون، هذا بالإضافة إلى الفوائد التأخيرية التى يفرضها العقد على المتأخرين فى دفع الأقساط فى مواعيدها^(٢).

ولذلك، فإن التأمين التجارى لا يحل ولا يتفق مع مبادئ الشريعة الإسلامية وأصولها وقواعدها^(٣)، وهو ما أعلنه المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى الذى انعقد بمكة (٢١ - ٢٦ فبراير ١٩٧٦): "يرى المؤتمر أن التأمين التجارى، الذى تمارسه شركات التأمين التجارية فى هذا العصر لا يحقق الصيغة الشرعية للتعاون والتضامن لأنه لا تتوفر فيه الشروط الشرعية التى تقتضى حله"، ويتمثل الحل بالنسبة لعقد التأمين فى ظل تطبيق الشريعة الإسلامية فى، حيث أن أساس التحريم كما أوضحنا،

(١) د. يوسف قاسم: التعامل التجارى فى ميزان الشريعة، المرجع السابق، ص ٢٧٢.

(٢) د. يوسف قاسم: التعامل التجارى فى ميزان الشريعة، المرجع السابق، ص ٣٠٩.

(٣) د. يوسف قاسم: التعامل التجارى فى ميزان الشريعة، المرجع السابق، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

عدم اتفاقه مع أحكام الشريعة الإسلامية لما فيه من غرر وربا، فإن كل شركة تخلص عقودها من الغرر والربا تصير عقودها مشروعة^(١).

وهو ما أوصى به المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى: "ويقترح المؤتمر تأليف لجنة من ذوى الاختصاص من علماء الشريعة، وعلماء الاقتصاد المسلمين لاقتراح صيغة للتأمين خالية من الربا والغرر يحقق التعاون المنشود بالطريقة الشرعية بدلا من التأمين التجارى"^(٢).

وقد أسهم عدد من الفقهاء الشرعيين بعدة اقتراحات تكون بديلة للتأمين التجارى المعاصر مؤسسة على أحكام الشريعة الإسلامية، باعتبار أن الأحكام الشرعية هى أصل لكل تعاون وتكافل، وهو الغرض الأساسى من وراء عقد التأمين^(٣).

أما دور اللهو المحرم، وما تجره من آثام أخرى، فهذه لا حيلة لإباحتها ولا وسيلة لإقرارها فى مجتمع يحكمه الإسلام بمبادئه السامية، ودعوته للفضيلة، وحسن الخلق ولا مناص من القضاء عليها ومنعها نهائيا، كما لا يجد المدافعون عنها حجة، من مصلحة، أو دين أو خلق^(٤).

ومن ثم لا حجة فى عدم اتفاق الشريعة الإسلامية وظروف النظام الاقتصادى الحديث، هذا، والجدير بالذكر فى هذا المقام، أن النظام الاقتصادى الحديث الآن يعتريه خلل بين إذ تتركز معظم ثروته فى أيدى مجموعة قليلة من دوله تعيش فى رخاء ورفاهية، بينما تعاني أغلب دوله من مشاكل الجوع والمرض والبطالة، وتحتاج المجاعات كثيرا من دوله، وتقضى على آلاف البشر منهم، كما أنه يمر فى أغلب دول العالم بأزمات ضخمة تطالنا بها الإحصائيات المختلفة وعناوين الأخبار والصحف،

(١) د. يوسف قاسم: التعامل التجارى فى ميزان الشريعة، المرجع السابق، ٣٢٧.

(٢) أشار له، د. يوسف قاسم: التعامل التجارى، ص ٢٩٣.

(٣) أشار لهذه الاقتراحات، وساهم فيها، د. يوسف قاسم: التعامل التجارى فى ميزان الشريعة،

ص ٣٢٧ - ٣٣٩.

(٤) جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام، ص ٥٦ - ٥٧، ص ١٦١ وما بعدها.

كالأزمات التي تجتاح الأسواق العالمية، كالتضخم والكساد، والسيولة وهبوط وارتفاع أسعار الصرف لعملات مختلفة، أى أن النظام الاقتصادي الحديث لم يحل بعد أزمات العالم الاقتصادية، حتى يدافعون عنه، ويهتمون نظام الاقتصاد الإسلامى بعدم الصلاحية، إن النظام الاقتصادي الذى يموت فيه إنسان من الجوع والعطش، ويموت آخر من جرسة مخدرات زائدة، ويزداد الغنى فيه غنى والفقير فقرا، وترجع أسباب الشراء فيه لأسباب أخرى غير عنصر العمل ومدى كفاءته، أولى بالتوصل منه والبحث عن بديل له.

وهذا بالمقارنة بالنظام الاقتصادي الإسلامى، الذى يكفل العيش والعمل والحياة الكريمة للجميع، ويجعل للفقير حقا على الغنى، هذا وقد أجمل مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ١٩٧٢م، أمر الاقتصاد الإسلامى فى كلمات: "الاقتصاد الإسلامى، نظام متميز عن غيره من المذاهب الاقتصادية يقوم على أصول ثابتة أوردتها نصوص كلية فى الكتاب والسنة النبوية، تكفل الكرامة والإنسانية والعدالة الاجتماعية، وتوجب السعى فى الحياة بالعمل الفكرى والبدنى، وتحمى الكسب الحلال، ولا تحد من حرية السعى والكسب إلا بالتزام الشريعة وما تقتضيه من حماية مصالح الجماعة، مع ملاحظة أن كل قطر يطبق من التنظيمات الاقتصادية المنبثقة عن هذه الأصول الثابتة ما يوافق حاجته وظروفه"^(١).

تاسعا : تطبيق الشريعة الإسلامية يهدم نظاما قانونيا ألفناه :

يزعم معارضو العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية، بأن ذلك يؤدى إلى هدم نظام قانونى قائم منذ ما يزيد على قرن من الزمان، ألفه الخاضعون له، وأصفت عليه جهود الفقهاء والقضاة طابعا خاصا، منحه ذاتية مستقلة ميزته من الشرائع العالمية الأخرى المعروفة، أما تطبيق الشريعة الإسلامية فسيزعزع المراكز القانونية التى استقرت، ويؤدى إلى عزلة الدول الإسلامية

(١) د. عبد الناصر العطار: تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ٥٥.

عن العالم الخارجى الذى تنترابط مصالحها معه، لأنها ستضطر إلى التعامل معه وفق نظمه هو باعتبارها الطرف الضعيف فى العلاقة^(١).

ويدفع المؤيدون لعودة تطبيق الشريعة الإسلامية هذا الزعم، بالقول بأن الدعوة للتمسك بالنظام القانونى القائم، واستبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية، يؤدى إلى جحود النصوص الدينية من القرآن والسنة التى تأمر بالحكم بما أنزل الله^(٢)، أى بتطبيق شريعته، ولا يكتمل إيماننا وديننا إلا إذا اعتقناه عقيدة وطبقناه شريعة. والدعوة للتمسك بالنظام القانونى القائم والتكر لشريعتنا الإسلامية، يؤدى إلى اقتلاعنا من جذورنا، وانسلاخنا عن هويتنا، بتخلينا عن عنصر أساسى من مقومات الحضارة، وهو القانون، فالقانون يعد أحد السمات الأساسية التى تميز حضارة من أخرى وشعبا من غيره مثله مثل اللغة^(٣).

كما أن الدعوة للتمسك بالنظام القانونى القائم والتكر لشريعتنا الإسلامية يقف فى وجه الآمال القومية التى تنادى بالوحدتين العربية والإسلامية، والتى لا تتحقق إلا بوحدة قانونية فى جميع الأقطار العربية تقوم على الشريعة الإسلامية، فهى وحدها التى تصلح مصدرا دائما لقانون عربى أو إسلامى موحد^(٤).

أما الإبقاء على النظام القانونى القائم والتكر للشريعة، فإنه تدعيم للتبعية الأجنبية فى بلادنا وذوبان لشخصيتنا، وهويتنا فى تيار الفكر الأجنبى المستورد الذى هو دخیل علينا، غريب عن بيئتنا، وعاداتنا وتقاليدينا، إن القانون دائما ظاهرة اجتماعية تتبع من صميم المجتمع فتعبر عن مطالبه وتسعى إلى تحقيقها، وما لم يكن كذلك فلن يلبي حاجة المجتمع، ومن ثم لن يحظ بتقبل الأفراد وخضوعهم له.

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٢٤.

(٢) سبقت الإشارة إلى هذه النصوص فى ص ٦١١ من هذا البحث.

(٣) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٢٤ - ٢٢٧.

(٤) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٢٤ - ٢٢٨.

ثم إن تطبيق الشريعة الإسلامية، لا يعنى هدم النظام القانونى القائم، بعد أن شرحنا بالتفصيل، أثر الشريعة الإسلامية الواضح فى القوانين القائمة فى العالم الإسلامى، فالقانون المصرى - على سبيل المثال - يتفق فى معظم قواعده مع أحكام الفقه الإسلامى، ومن ثم يمكن الإبقاء على هذا الجانب الكبير فيه وصياغته صياغة إسلامية وتخرجه على أصول إسلامية، كالقانون المدنى المصرى، ولا يوجد خلاف بالنسبة لبقية فروع القانون الأخرى إلا فيما يتعلق بالقانون الجنائى، فبالنسبة للشق الخاص بالتعزيرات، فإن الشارع - كما نعلم - لم يضع لها عقوبة معينة، إنما هى متروكة كلية لولى الأمر سواء فيما يتعلق بتجريم الفعل أو فيما يتعلق بعقوبته، أى تخضع لقاعدة "تغير الأحكام بتغير الزمان"، ولهذا لا يثير هذا الشق أى خلاف بين الشريعة والقانون الوضعى، أما الشق الخاص بالقصاص والحدود، فإنه لا خلاف أيضا بين الشريعة والقانون الوضعى فيما يتعلق بجرائم القتل والحراية، وينحصر الخلاف فى الحدود، وقد أوضحنا سابقا الظروف والاعتبارات التى تبرر ضرورة تطبيقها ومداه ووقته، وطالما أن الشقة ليست بعيدة بين القانون الوضعى القائم وأحكام الشريعة الإسلامية، فإن الحجة الخاصة بزعة المراكز القانونية القائمة لا محل لها.

كما أن هذه ليست المرة الأولى التى ينتقل فيها المجتمع من نظام قانونى قائم إلى نظام قانونى آخر، فقد سبق أن أوضحنا أن العالم العربى الإسلامى بما فيه مصر، تحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية التى ظلت القانون الوحيد فيه دون منازع قرابة ثلاثة عشر قرنا، ولم تحدث مشكلات جسيمة عند التطبيق العملى، أى أن لنا تجربة سابقة فى هذا الأمر، كما يمكن تحديد فترة انتقالية كافية لتصفية المراكز القانونية التى تتعارض مع الشريعة الإسلامية^(١).

(١) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٢٤ - ٢٢٨.

إن المجتمع الذى انتقل من نظام قانونى ألفه ثلاثة عشر قرناً من الزمان إلى نظام قانونى جديد وغريب عن بيئته وعاداته وتقاليده، ولا يعبر عن آماله ومتطلباته^(١)، ما أسهل عليه أن ينتقل من نظام قانونى لم يخضع له إلا قرابة قرن من الزمان إلى نظام قانونى آخر هو الأصل والطبيعى له.

ثم ماذا جر علينا النظام القانونى القائم الذى يدافعون عنه؟

هل حصل كل صاحب حق على حقه؟ هل ساد العدل والنظام وأمحي الظلم والخصام؟ ما أكثر ما يعانى المجتمع فى ظل هذا النظام القانونى القائم من مشاكل اجتماعية واقتصادية وغيرها!!

^(١) يقول الأستاذ عبد القادر عودة: إن قانون كل أمة إنما يشتق منها، ويرجع إليها إنه قطعة من ماضيها الطويل وحاضرها المائل، إنه يمثل نشأتها وتطورها، ويمثل أخلاقها وتقاليدها وآدابها ونظمها، كما يمثل دينها ومعتقداتها ٠٠٠ إن إلزام أمة قانون أمة أخرى دون مراعاة لما بين الأمتين من تخالف، معناه إلزام إحدى الأمتين التخلّى عن عاداتها وتقاليدها وآدابها ومميزاتها ونظمها وشرائعها بل قد يكون معناه إلزام إحدى الأمتين التخلّى عن نظامها الاجتماعى، والتفريط فى دينها والتتكّر لمعتقداتها ٠ عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا القانونية، دار الكتاب العربى بمصر، ١٩٥١م، ص ١٦ - ١٧.

كما يقول د. شفيق شحاته: تساءل الكثيرون، كيف استطاع المشرع المصرى أن يفرض نظاماً قانونياً غريباً عنهم ترجع أصوله العريقة إلى الرومان؟ فإذا كان القانون ظاهرة اجتماعية تنبثق من صميم المجتمع، كيف يفسر نجاح تطبيق هذه القوانين الغربية المنبت والنشأة فى بلاد ذات حضارة شرقية صميّة كانت فى الوقت الذى فرضت فيه هذه القوانين ذات أصول إسلامية نمت وترعرعت فيها قروناً طويلة؟ د. شفيق شحاته، الاتجاهات التشريعية، المرجع السابق، ص ٦٠ - ٦١.

المطلب الثانى

دليل ماذى قاطع على إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية

فى مصر (تقنيات مجلس الشعب المصرى ١٩٧٨ - ١٩٨٢م)

أشار البحث من قبل، إلى ظروف وضع هذه التقنيات، وأنها اعتمدت اعتمادا كاملا على مصادر الشريعة الإسلامية، وسيبدو هنا أن هذه التقنيات تعد دليلا ماديا قاطعا على إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية فى مصر، ذلك أنها قد تفادت ما وجه إلى عودة تطبيق الشريعة الإسلامية من اعتراضات، على ما سيتضح الآن.

ويجب أولا، التتويه بمحتويات هذه التقنيات، وذلك كما يلى:

مشروع قانون المعاملات المدنية: ويتكون من (١١٣٦) مادة، تنقسم إلى باب تمهيدى وقسمين رئيسيين.

الباب التمهيدي: فى الأحكام العامة (مواد ١ - ٧٢).

القسم الأول: فى الالتزامات أو الحقوق الشخصية، وينقسم إلى كتابين:

الكتاب الأول: فى الالتزامات بوجه عام، وينقسم إلى خمسة أبواب (مواد ٧٣ - ٣٨١).

الكتاب الثانى: فى العقود المسماة. وينقسم إلى أربعة أبواب (مواد ٣٨٢ - ١١٣٦)^(١).

وعن مصادره، ذكر السيد رئيس لجنة المعاملات المدنية أن: "أحكام الشريعة الإسلامية استقيت فى هذا المشروع من الفقه الإسلامى بجميع

(١) ملحق رقم (١٦) مضبطة الجلسة السبعين، المعقودة يوم الخميس، ١٠ من رمضان ١٤٠٢هـ، الأول من يوليو ١٩٨٢م، اقتراح مشروع قانون المعاملات المدنية.

مذاهبه، مع مراعاة التنسيق بين هذه الأحكام حفاظاً على وحدة التقنين وتجانس أحكامه وانسجام بعضها مع البعض الآخر^(١).

مشروع قانون الإثبات فى المواد المدنية والتجارية، ويتكون من (١٨١) مادة تنقسم إلى أحكام عامة، وثمانية أبواب.

الأحكام العامة: فى الخصومة والتنفيذ (مواد ١ - ١٤).

الأبواب الثمانية: تتناول طرق الإثبات المختلفة (مواد ١٥ - ١٨١)^(٢). هذا وقد ذيلت كل مادة من مواد هذا المشروع بمذكرة إيضاحية، توضح النص وتأصيله الشرعى، أو تذكر النصوص التى تناظره من قوانين الإثبات فى الدول العربية، كالسودانى والسورى والمصرى، وكذلك مجلة الأحكام العدلية، ولائحة ترتيب المحاكم الشرعية.

وأما مصادره، فقد ورد فى المذكرة الإيضاحية لمشروع هذا القانون أن: "هذا المشروع له مصدران، أحدهما، آراء الفقهاء المدونة فى كتب الفقه الإسلامى، والثانى: سلطة ولى الأمر وفقاً للأحكام الشرعية فى تنظيم شئون الدولة، ومنها القضاء وذلك لتحقيق المصلحة التى يعتبرها الشارع فيما لم يرد فيه نص عن الشارع أو إجماع أو دليل شرعى آخر"^(٣).

مشروع قانون إجراءات التقاضى، ويتكون من (٥١٣) مادة، تنقسم إلى أحكام عامة وكتابين:

الأحكام العامة: فى الخصومة والتنفيذ.

الكتاب الأول: فى إجراءات التقاضى ويشمل أربعة أبواب.

الكتاب الثانى: فى التنفيذ.

^(١) مضبطة الجلسة السبعين، دور الانعقاد العادى الثالث من الفصل التشريعى الثالث، أول يوليو ١٩٨٢م.

^(٢) ملحق رقم (١٨)، مضبطة الجلسة السبعين المعقودة فى ١٠ رمضان ١٤٠٢هـ، أول يوليو

١٩٨٢م، اقتراح مشروع قانون بإصدار قانون الإثبات فى المواد المدنية والتجارية.

^(٣) المذكرة الإيضاحية لمشروع هذا القانون والملحقة بالمشروع فى مجلد واحد، ص ١٣.

وأما مصادره، فقد ذكر السيد رئيس لجنة هذا المشروع أن: "اللجنة قد راعت أن للمشروع مصدرين، أولهما الكتاب والسنة والإجماع وآراء الفقهاء المدونة في كتب الفقه الإسلامى، وثانيهما سلطة ولى الأمر وفقا للأحكام الشرعية فى تنظيم شئون الدولة، ومنها القضاء، وذلك لتحقيق المصلحة التى يعتبرها الشارع فيما لم يرد فيه نص"^(١).

مشروع قانون التجارة، ويتكون من (٧٧٦) مادة، مقسمة إلى أربعة أبواب: (التجارة بوجه عام - الالتزامات التجارية - الأوراق التجارية - الإفلاس والصلح الواقع منه)، وعن مصادره، ذكر السيد رئيس لجنة القانون التجارى: "أنه قد روعى أن تتفق أحكام المشروع مع أحكام الشريعة الإسلامية، وقد التزمت اللجنة فى إعدادها للمشروع بجميع مصادر التشريع الإسلامى من كتاب أو سنة، وهما المصدران اللذان ورد بهما النص، أو بغير ذلك من المصادر الشرعية فيما لم يرد به نص شرعى، مثل الإجماع، أو القياس، أو العرف المعتبر شرعا، كما اعتدت اللجنة بالنسبة إلى بعض الأحكام الشرعية بالمصلحة المرسلة، شرط أن تكون مصلحة عامة وحقيقية ولا تعارض حكما شرعيا ثبت بنص قاطع غير قابل للتأويل"^(٢).

مشروع قانون التجارة البحرية ويتكون من (٤٤٣) مادة: ونظرا لأننى لم أتمكن من الحصول على نص المشروع ذاته، فساشير إلى تكوين قانون التجارة البحرية المصرى الحالى، باعتباره هو مشروع قانون التجارة البحرية الذى سبق أن أعدته لجان تقنين أحكام الشريعة الإسلامية بمجلس الشعب (١٩٧٨ - ١٩٨٢)، وهو القانون رقم (٨) لسنة ١٩٩٠، والصادر فى ٢٢ أبريل ١٩٩٠م، ويقع فى (٤٠٠) مادة تضمها خمسة أبواب هى: (السفينة مواد ١ - ٧٧، أشخاص الملاحة البحرية مواد ٧٨ - ١٥١، استغلال السفينة مواد ١٥٢ - ٢٩١، الحوادث البحرية مواد ٢٩٢ - ٣٣٩، التأمين البحرى مواد ٣٤٠ - ٤٠٠).

(١) مضبطة الجلسة السبعين أول يوليو ١٩٨٢م.

(٢) مضبطة الجلسة السبعين أول يوليو ١٩٨٢م.

أما مصادره، فقد تمثلت فيما ذكره السيد رئيس لجنة التجارة البحرية آنذاك في عرضه لهذا المشروع: "أن اللجنة التزمت في إعدادها لأحكام المشروع بما ورد فيه نص قطعي الثبوت والدلالة، فإن لم يوجد النص، فقد أخذت اللجنة بمختلف وسائل استنباط الأحكام الشرعية من إجماع أو قياس أو عرف. كما استهدت اللجنة في تقرير بعض الأحكام بالمصلحة المرسلة شريطة أن تكون مصلحة عامة وحقيقية ولا تعارض حكماً شرعياً ثبت بنص قاطع غير قابل للتأويل"^(١).

مشروع قانون العقوبات ويتكون من (٦٣٠) مادة تضمها ثلاثة

كتب:

الكتاب الأول: في الأحكام العامة، وينقسم إلى سبعة أبواب (مواد ١

- ٨٤).

الكتاب الثاني: في الحدود والقصاص، وينقسم إلى ثمانية أبواب (مواد

٨٥ - ٢٨٤).

الكتاب الثالث: في الجرائم التعزيرية، وينقسم إلى أربعة عشر باباً

(مواد ٢٨٥ - ٦٣٠)^(٢).

أما مصادره: فقد ورد في المذكرة الإيضاحية لهذا المشروع: وضعت اللجنة في اعتبارها عند وضع المشروع مبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها الواردة في الكتاب والسنة، وكذلك الاجتهادات المعروفة في الفقه الإسلامي، وقد استعانت في ذلك بمشروعات قوانين الحدود التي أعدتها اللجنة العليا لتطوير القوانين محكمة النقض المشكلة بقرار وزير العدل رقم ١٦٤٢ لسنة ١٩٧٥، وكذلك بمشروع قانون العقوبات الكويتي،

(١) مضبطة الجلسة السبعين أول يوليو ١٩٨٢م.

(٢) ملحق رقم (١٩)، مضبطة الجلسة السبعين المعقودة يوم ١٠ رمضان ١٤٠٢هـ، أول يوليو

١٩٨٢م، اقتراح بمشروع قانون العقوبات.

والمشروع الذى أعده مجمع البحوث الإسلامية (مشروع الأزهر)، هذا بالإضافة إلى قانون العقوبات المصرى الحالى^(١).

وتعتبر هذه التقنيات بالحالة السابق إيضاحها دليلا ماديا قاطعا على إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية فى مصر، حيث أنها قد تفادت ما وجه إلى عودة تطبيقها من اعتراضات، وذلك كما يلى:

أولا : الاعتراض الخاص بجمود الفقه الإسلامى :

وقد فندت هذه المشروعات هذا الزعم من عدة نواح:

١ - المصادر التى استمدت منها هذه المشروعات والمذاهب التى اعتمدت عليها: فمن ناحية المصادر، لم تنقيد هذه المشروعات بالمصدرين الرئيسيين للشريعة الإسلامية (القرآن والسنة)، إنما استعانت بكل مصادر الفقه الإسلامى التى تتيح لها حرية الاجتهاد، لا سيما مصدر المصالح المرسلة، والذى بمقتضاه يجوز لولى الأمر وضع النظم المناسبة "لا سيما بالنسبة للمواد المنظمة للأمور المستحدثة"، لتحقيق مصالح المجتمع ما دامت لا تتعارض مع أحكام الشرع ولم يرد فيها نص من الشارع بالاعتبار أو بالإلغاء، وكذلك مصدر العرف، والذى بمقتضاه أيضا، يعتد بما تعارف الناس عليه فى حياتهم، وتعاملوا به وفقا لأحكام الشريعة، لأن القانون يجب أن يكون وثيق الصلة بحياة المجتمع وعاداته وتقاليده.

فقد أدى الاعتماد على مصادر الفقه الإسلامى - بما تتمتع به من خصوبة ومرونة لا سيما مصدرى المصالح المرسلة والعرف - إلى إمكانية تنظيمها للأمور المستحدثة فى المجتمع، وعلى نحو لا يخالف الشرع، طالما أنها تحقق مصلحة عامة، وأما من ناحية المذاهب، فلم ينقيد واضعو هذه المشروعات بمذهب معين من مذاهب الفقه الإسلامى، وإنما اعتمدت فى

(١) المذكرة الإيضاحية لهذا المشروع والملحقة بالمشروع فى مجلد واحد، ص ٧٠.

أحكامها على سائر مذاهب الفقه الإسلامى خروجاً من ضيق المذهب الواحد إلى سعة الشريعة الإسلامية والتي حققها اختلاف الفقهاء فى أحكامهم من مذهب إلى آخر، بل اختلافهم داخل المذهب الواحد، وقد مكنت سعة ومرونة هذه الأصول العامة واضعى هذه المشروعات من الحكم على كل أمر جد فى معاملات الناس يحقق لهم مصلحة عامة، وكذلك على كل معاملة جديدة تعارف الناس عليها، ولا يوجد نص يحرمها، وعلى كل اتفاق بين المتعاقدين لا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً^(١).

٢ - أنها احتفظت بأسلوب الصياغة الحديثة وضمنتها الاجتهادات الفقهية والقضائية المصرية التى تكونت فى ظل القوانين الوضعية القائمة، وقامت بتخريجها على الأصول الإسلامية^(٢).

٣ - أنها تناولت بالتنظيم المسائل القانونية المعاصرة وأصلتها شرعياً بتخريجها على الأصول الإسلامية، فقد ذكر "الأستاذ الدكتور رئيس المجلس آنذاك" وهو يشير إلى أهم الملامح الأساسية لهذه المشروعات، أن: العلاقات الاجتماعية والمعاملات المالية الحديثة التى استحدثت ولم يتطرق لها فقهاء الشريعة، فقد اجتهدت اللجان فى استنباط الأحكام التى تتفق وظروف المجتمع وروح العصر، بشرط مطابقتها لروح الشريعة الإسلامية وأصولها^(٣).

كذلك، ذكر السيد رئيس لجنة التقاضى: بالنسبة للأمور المستحدثة والتى ليس لها أصول شرعية، فقد نص عليها المشروع استناداً إلى قاعدة المصلحة المرسله التى تجيز لولى الأمر وضع النظم المناسبة لتحقيق

(١) مضبطة الجلسة السبعين أول يوليو ١٩٨٢م.

(٢) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢١٠.

(٣) مضبطة الجلسة السبعين، أول يوليو ١٩٨٢م.

مصالح المجتمع ما دامت لا تتعارض مع أحكام الشرع ولم يرد نص شرعى باعتبارها أو بإلغائها^(١).

وفى مشروع القانون المدنى، ذكر السيد رئيس لجنة المعاملات المدنية، أن هذا المشروع قد روعى فيه، ما خضع له علم القانون من تطور، وما أصابه من تقدم، وذلك فى دور تطور المجتمع الإسلامى، وتقدم الفكر الإنسانى^(٢).

ومن المسائل القانونية المعاصرة التى تناولها هذا المشروع بالتنظيم، (عقد التأمين) وذلك فى المواد (٧٤٧ - ٧٧٣) منه، وقد أجازته المشروع تأسيسا على أنه عقد تعاون بين المؤمن لهم جميعا، فبمقتضاه يقدم المؤمن له أداء ماليا معينا لمواجهة حادث أو خطر ينزل بأى من المؤمن لهم جميعا، ومن مجموع ما يقدم من هؤلاء جميعا يعوض العدد القليل الذى يقع له الحادث أو ينزل به الخطر المؤمن منه، وبذلك توزع الخسارة على الجميع، ويخرج التأمين من منطقة الغرر المحرم إلى منطقة التعاون المنسوب إليه شرعا^(٣).

مشروع قانون التجارة: وقد تناول أيضا المسائل المعاصرة، ومنها عقد الإيداع فى المستودعات العامة، عقد وكالة العقود، العمليات التى تقوم بها البنوك كوديعة النقود، ووديعة الصكوك وتأجير الخزائن، والاعتماد العادى، والاعتماد المستندى، والحساب الجارى، الأوراق التجارية (الكمبيالة - السند الإذنى - الشيك).

(١) مضبطة الجلسة السبعين، أول يوليو ١٩٨٢م.

(٢) مضبطة الجلسة السبعين، أول يوليو ١٩٨٢م.

(٣) من كلمة السيد رئيس لجنة 'المعاملات المدنية، بمضبطة 'الجلسة السبعين، أول يونيو

مشروع قانون التجارة البحرية: وتناول من المسائل المعاصرة، الرهن البحري كحق عيني يرد على السفينة، وعقد النقل البحري كأحد العقود التي تبرم لاستغلال السفينة، ويشمل نقل البضائع ونقل الأشخاص، التأمين البحري، ويشمل الأحكام الخاصة ببعض أنواع التأمين البحري، كالتأمين على السفينة، والتأمين على البضائع، والتأمين من المسؤولية.

مشروع قانون العقوبات: وقد جاء في المذكرة الإيضاحية له، أن من بين مصادر هذا القانون - رغم اعتماده على الشريعة الإسلامية - الاتجاهات العلمية الحديثة في قانون العقوبات^(١).

٤ - أن هذه المشروعات والتي اعتمدت على أحكام الفقه الإسلامي، صالحة ومناسبة لتحكم العلاقات المعاصرة، بدليل صدور مشروعات منها:

مشروع قانون التجارة البحرية، والذي صدر في ٢٢ أبريل ١٩٩٠م، وهو القانون الحالي رقم (٨) لسنة ١٩٩٠، وقد جاء في مذكرته الإيضاحية: "حرصت اللجنة على أن يكون المشروع الذي تولت إعداده معبرا عن الاتجاهات الحديثة في التشريع العالمي متضمنا أفضل الحلول لأوضاع مصو الاقتصادية والسياسية"^(٢).

مشروع قانون التجارة، والذي صدر في ١٧ مايو ١٩٩٩م، وهو القانون رقم (١٧) لسنة ١٩٩٩، على أن يعمل به اعتبارا من أول أكتوبر ١٩٩٩م، عدا الأحكام الخاصة بالشيك، فيعمل بها اعتبارا من أول أكتوبر ٢٠٠٠م، وقد جاء في مذكرته الإيضاحية: أنه قد تناول أحدث الأمور والمسائل القانونية المعاصرة، رغم حرص المشروع على تجنب الأحكام التي قد تثير شبهة مخالفة مبادئ الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر

(١) المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون العقوبات والملحقة به بنفس المجلد، ص ٧٠.

(٢) المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون التجارة البحرية رقم (٨) لسنة ١٩٩٠م، ص ١١٦.

الرئيسى للتشريع، ولم يرد به ما يخالف حكما شرعيا قطعيا فى ثبوته ودلالته^(١).

ومن ثم يكون الفقه الإسلامى قد جارى أحدث النظم القانونية المعاصرة باحتوائه على ما ينظم ما يجد فى المجتمع من مسائل قانونية أو بإمكانية تخريج تنظيم مثل هذه المسائل على ما سبق أن قرره الفقه من مبادئ كلية عامة.

ثانيا: الاعتراض الخاص، بقسوة الحدود التى تتضمنها الشريعة الإسلامية، وقد تفادى مشروع قانون العقوبات المقنن طبقا لأحكام الشريعة الإسلامية هذا الاعتراض أيضا من ناحيتين:

الأولى: أنه أكمل قصورا ونقصا يلحق بقانون العقوبات الحالى، يتعلق بعدم اشتماله على عقوبات لجرائم تقع فى المجتمع، مما يجعلها تخرج عن نطاق التجريم، ومن ثم لا يقع مقترفوها تحت طائلة العقاب، وهو ما يتعارض مع موروثة من العادات والتقاليد والعقيدة كشعب عربى شرقى مسلم. وذلك كما هو الحال فى جريمة الردة، إذ خلا قانون العقوبات المصرى الحالى، من النص على تجريمها، مما حدا بالقضاء المصرى فى أحد أحكامه^(٢) أن يطلب إلى الحكومة وسلطة التشريع تحقيق الاتصال والتجانس بين التشريعات الوضعية وبين مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع^(٣).

(١) المذكرة الإيضاحية لقانون التجارة الحالى رقم (١٧) لسنة ١٩٩٩، بملحق مضبطة الجلسة الثلاثين، ١٩ يناير ١٩٩٨، الفصل التشريعى السابع، دور الانعقاد العادى الثالث، ص ٣٨٢ - ٣٨٣.

(٢) وذلك أثناء نظر محكمة أمن الدولة العليا - طوارئ - لقضية مقتل فرج فودة، جريدة الجمهورية، عدد ٢٣ يناير ١٩٩٤، وأشار له، جمعة عبد الحميد سعودى: القانون فى مصر بين الشريعة الإسلامية والتشريعات الوضعية، رسالة دكتوراه، المرجع السابق، هامش ص ١٤١.

(٣) جمعة سعودى: القانون فى مصر بين الشريعة الإسلامية والتشريعات الوضعية، المرجع السابق، ص ١٤١.

أما مشروع قانون العقوبات المقنن طبقا لأحكام الشريعة الإسلامية فإنه قد نص على هذه الجريمة وعقوبتها، وذلك فى المواد (١٧٨ - ١٨٨) منه، وبذلك يكون قد أكمل قصورا فى قانون العقوبات المصرى الحالى .

كذلك، باشتمال مشروع قانون العقوبات على الحدود المقررة فى الشريعة الإسلامية، يكون قد عالج قصورا آخر فى قانون العقوبات الحالى، تمثل فى إخفاقه فى القضاء على الجريمة فى المجتمع، وتحقيق الأمن والعدل والنظام بين أفراد، كما أوضح البحث من قبل^(١)، فهذه الحدود كافية للقيام بمهمة تطهير المجتمع، وإعادة الأمن والأمان بين ربوعه على خير وجه، والقيام بمجرد الإعلان عن العزم على تطبيق الحدود الشرعية على المذنبين بمهمة عجز قانون العقوبات الحالى وكل قوانين العقوبات الوضعية عن تحقيقها على مدى عشرات السنين، ومن ثم يكون اشتمال مشروع قانون العقوبات المقنن وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية، على الحدود، حاجة ملحة ومطلبا ضروريا، للقضاء على صور الإجرام المتعددة، والتي انتشرت أخيرا فى المجتمع بين كافة فئاته على اختلاف جنسهم وأعمارهم ومستوى ثقافتهم وبيئتهم .

الثانية: أن مشروع قانون العقوبات قد وضع لتطبيق هذه الحدود شروطا غير يسيرة يجعل من تطبيقها أمرا نادر الوقوع، فهو على سبيل المثال، قد اشترط لتطبيق حد السرقة كما ورد بالمادة (٨٥) منه:

أ - أن يكون الجانى بالغا عاقلا مختارا غير مضطر .

ب - أن يأخذ الجانى المال خفية .

ج - أن يكون المال المسروق منقولا، متمولا، محترما، فى حرز مثله، لا تقل قيمته عن سبعة عشر جراما من الذهب الخالص، ويقوم جرم الذهب بالسعر المحدد وقت ارتكاب الجريمة

(١) انظر سابقا ص ٦٣١ وما بعدها من هذا البحث .

مقتضى ذلك، أنه إذا لم يكن السارق بالغاً أو عاقلاً، أو كان مضطراً لسرقة ما سرق أو لم يأخذ المال خفية، أو لم يكن المسروق منقولاً ولا متمولاً ولا محترماً، أو تقل قيمته عن النصاب المنصوص عليه، فلا يطبق حد القطع^(١).

كما نصت المادة (٨٨) من المشروع، على أن لا يطبق حد السرقة عند قيام الشبهة، كما لا يطبق في حالات، نصت عليها هي:

١ - إذا حصلت السرقة من مكان عام أثناء العمل فيه، ولا حافظ للمكان، أو من مكان خاص مأذون للجاني في دخوله، ولم يكن المال المسروق محرراً.

٢ - إذا كان المسروق ثماراً على الشجر أو ما شابهها كالنباتات غير المحصود وأكلها الجاني من غير أن يخرج بها.

٣ - إذا حصلت السرقة بين الأصول والفروع أو بين الزوجين أو بين نوى الأرحام المحارم.

٤ - إذا كان للجاني شبهة ملك في المال المسروق.

٥ - إذا كان مالك المال المسروق مجهولاً.

٦ - إذا كان المال المسروق ضائعاً.

٧ - إذا كان الجاني دائناً لمالك المال المسروق وكان المالك ممطلاً أو جاحداً وحل أجل الدين قبل السرقة، وكان ما استولى عليه الجاني يساوى - في اعتقاده - حقه أو أكثر من حقه بما لا يصل إلى النصاب.

٨ - إذا تملك الجاني المال المسروق بعد السرقة.

٩ - إذا قام السارق برد المسروق قبل الحكم عليه.

(١) الجدير بالذكر، أن المقصود، بأن الحد لا يطبق، أن تستبدل به عقوبة تعزيرية أخرى لا سقوط العقوبة على الإطلاق.

١٠ - إذا صفح المجنى عليه عن السارق قبل صدور الحكم بالعقوبة.

١١ - إذا كان المساهم فى السرقة مجرد شريك بالتسبب لا بالمباشرة.

كما نصت المادة (٩٩) منه على أن يتمتع بتنفيذ القطع فى الحالات الآتية:

أ - إذا كانت يده اليسرى مقطوعة أو شلاء أو مقطوعة الإبهام أو أصبعين غير الإبهام.

ب - إذا كانت رجله اليمنى مقطوعة أو شلاء أو بها عرج يمنع المشى عليها.

ج - إذا ذهبت يميناه لسبب وقع بعد ارتكاب جريمة السرقة.

د - إذا تملك الجانى المال المسروق قبل القطع.

والمعروف أن تنفيذ القطع يكون فى يد المحكوم عليه اليمنى.

كما أعطى القانون للجانى المقر بالسرقة، والذي سيطبق عليه الحد بناء على هذا الإقرار، الحق فى العدول عن إقراره إلى ما قبل الحكم النهائى من محكمة الجنايات، وفى هذه الحالة يسقط الحد أيضا، إذا لم يكن ثابتا إلا بإقرار السارق (مادة ٩٣ من المشروع).

ومن هذا التشديد الذى وضعه المشرع لتطبيق حد السرقة - على سبيل المثال - يبدو أنه من الصعوبة بمكان أن ينفذ هذا الحد على سارق، وكذا بالنسبة لسائر الحدود^(١).

ثالثا: الاعتراض الخاص بوجود الأقليات غير المسلمة فى الدول الإسلامية، وكيفية تطبيق الشريعة الإسلامية عليها.

(١) انظر سابقا ص ٦٦٩ من هذا البحث.

تلافت تقنينات مجلس الشعب المصري (١٩٧٨ - ١٩٨٢) هذا العائق كذلك، ففضلا عما هو مسلم به لهم من حقوق فيما يتعلق بحريتهم العقيدية، وخضوعهم لأحكام دينهم في المسائل وثيقة الصلة بالدين كما سبق أن أوضحنا من قبل^(١)، فإن هذه التقنينات قد ساوت بين جميع المواطنين، مسلمين وغير مسلمين في الحقوق والواجبات، فالنصوص فيها عامة مجردة، تخاطب المواطنين بصفاتهم وليس بعقيدتهم، ومن ثم فالحقوق فيها مقررّة للجميع، والواجبات فيها مكلف بها الجميع.

وهذه العمومية والتجريد، واضحة في نصوص المشروعات بصفة عامة كالمدنى والتجاري وغيرها، إلا أن هذه المساواة قد نص عليها صراحة مشروع قانون العقوبات، أحد هذه التقنينات، التي حرصت على تحقيق وتأكيد المساواة التامة بين المسلمين وغيرهم، في كافة الحقوق والواجبات. فقد ساوت نصوص مشروع قانون العقوبات بين المسلمين وغير المسلمين في كل من:

حرمة الدم والعرض والمال :

نصت المادة (١٨٩) من المشروع على أن: "كل بالغ قتل نفسا عمدا يعاقب بالإعدام قصاصا إذا كان المقتول معصوم الدم وليس فرعاً للقاتل، ونفس الذكر والأنثى والمسلم وغير المسلم سواء"، وقد ورد في المذكرة الإيضاحية لهذا المشروع: "كل من ليس بمسلم معصوم الدم كالذمي والمستأمن، وأخذا بعموم النص، فإن المسلم يقتل بالذمي، وهو رأى الحنفية أخذا بما روى عنه (ص) أنه أقاد مسلما بذمي، وقال: أنا أحق من وفي بذمته، وأن هذا التعليل تنصيص على وجوب القود على المسلم بقتل الذمي واستيفاء القود منه"^(٢). وواضح من ذلك أن دم غير المسلم (الذمي والمستأمن) معصوم كدم المسلم، ويقاد المسلم بالذمي، كما يقاد بالمسلم لا فرق بين عصمة دم كليهما.

(١) انظر سابقا ص ٦٧٢ وما بعدها من هذا البحث.

(٢) المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون العقوبات، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

كما نصت المادة (٢١٢) على أن: "دية المقتول ذكرا أو أنثى مسلما أو غير مسلم أربعة آلاف ومائتان وخمسون جراما من الذهب الخالص . . ."، وقد ورد في المذكرة الإيضاحية لمشروع هذا القانون: ساوت المادة في الدية بين نفس الذكر والأنثى، والمسلم وغير المسلم لا فرق بين كبير وصغير على النهج الذي جرى عليه المشروع في المادة (١٨٩) من التسوية في تلك الأنفس في القصاص، وذلك أخذا برأى الحنفية^(١)، مقتضى ذلك، المساواة بين المسلم وغير المسلم في دية المقتول منهما، أى حرمة دم غير المسلم كحرمة دم المسلم.

حرمة العرض، نصت المادة (١١٩) من المشروع على أن: "الزانية والزانى طبقا لأحكام هذا القانون يعاقب كل منهما حدا، إن كان غير محصن بجلده مائة جلدة . . .، وفي حالة الإحصان تكون العقوبة الحدية الرجم حتى الموت . . .". فقد جاء في المذكرة الإيضاحية لمشروع هذا القانون: كما أن عموم قوله تعالى: "الزانية والزانى" يشمل المسلم وغير المسلم من أهل الذمة، وبهذا قال جمهور الفقهاء^(٢).

كما نصت المادة (١٤٦) منه على أن: "يشترط في القاذف أن يكون بالغا عاقلا مختارا، وألا يكون أصلا للمقذوف من جهة الأب أو الأم". فالنص كما هو واضح، لم يرد ضمن شروطه شرط يتعلق بعقيدة مرتكب جريمة القذف، ومن ثم يستوى أن يكون القاذف مسلما أو غير مسلم من أهل الذمة فكلاهما يشملهما النص، ويكتسب نفس الصفة إن ارتكب الفعل.

كما نصت المادة (١٤٧) على أن: "يشترط في المقذوف أن يكون بالغا عاقلا معينا محصنا . . .". وقد ورد في المذكرة الإيضاحية لمشروع هذا القانون أن اللجنة لم تشترط إسلام المقذوف ليحد قاذفه، أخذا بمذهب الظاهرية، وحجتهم إطلاق نص الآية "والذين يرمون المحصنات"، ونص حديث "اجتنبوا السبع الموبقات، وعد منها قول الزور"، وقالوا: إن الإطلاق

(١) المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون العقوبات، ص ٢٢٣.

(٢) المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون العقوبات، ص ١٢٨.

ينفى اشتراط الإسلام، كما أن القذف قول زور ولو كان المقذوف غير مسلم، لذا رأت اللجنة الأخذ بهذا الرأي لقوة أدلته، ولدرء المفسدة بالتفرقة إذا ما حد قاذف المسلم وأعفى قاذف غير المسلم وتجنباً لما يترتب على ذلك من فتنه التفرقة التي تضر بصالح العباد مما تأباه الشريعة الإسلامية^(١)، أى أن عرض غير المسلم كعرض المسلم فى الشريعة الإسلامية، فى صيانتها وعقاب من يعتدى عليه.

حرمة المال: نصت المادة (٨٥) من المشروع على أن: "يكون مرتكباً جريمة السرقة المعاقب عليها حداً كل من أخذ وحده أو مع غيره مالا مملوكاً للغير مع اجتماع الشروط الآتية"^(٢). وقد ورد فى المذكرة الإيضاحية لمشروع هذا القانون: يلاحظ أن العبرة تكون بالنظر للمال فى ذاته، وليس لمالكه أو للجانى الذى يستوى أن يكون مسلماً أو غير مسلم^(٣)، أى لا فرق بين أن يكون المال لمسلم والجانى غير مسلم، أو يكون المال لغير مسلم والجانى مسلماً، فهما سواء فى حرمة مالهما كما أنهما سواء فى العقاب على اعتداء أى منهما على مال الآخر.

كما ورد فى المذكرة الإيضاحية أيضاً: "الموقف من سرقة مال المستأمن والمعاهد، فإنه عملاً بما قال به "مالك وأحمد وأبو يوسف" أن الحد لله وهذا يوجب القطع، وبما قاله "زفر" من أنه يوجب القطع لأن ماله محرز بدار الإسلام، فله العصمة كمال الذمى، سار المشروع على نفس النهج "القطع حداً" لأن إهدار مال المعاهد والمستأمن غدر وخيانة مما يأباه الإسلام، والسرقة فساد فى الأرض مما يقتضى ألا يفلت مرتكبها"^(٤).

فى القصاص والدية: القصاص، فقد اتضح من نص المادة (١٨٩) من المشروع - السابق ذكره عند الحديث عن حرمة دم غير المسلم أن

(١) المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون العقوبات، ص ١٥٣ - ١٥٤.

(٢) سبق ذكرها ص ٧٢٣ من هذا البحث.

(٣) المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون العقوبات، ص ٨٩.

(٤) المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون العقوبات، ص ٨٩ - ٩٠.

غير المسلم كالمسلم سواء فى القصاص منه إن قتل نفسا مسلمة كانت أو غير مسلمة، فكما أن نفس غير المسلم كالمسلم فى حرمتها إن كان مجنيا عليه، فهى مثلها أيضا فى القصاص منها إن كانت هى الجانية.

كما اتضح أيضا من نص المادة (٢١٢) السابق ذكره، فكما أن دية غير المسلم كالمسلم إن كان مجنيا عليه، فكذلك هو مثله إن كان هو الجانى، ويكلف مثله بأداء نفس دية المقتول من المسلمين أو غير المسلمين متى كانت واجبة الأداء.

الحدود: والحدود التى نص عليها المشروع هى (السرقه، الحراية، الزنا، القذف، شرب الخمر، الردة).

حد السرقه: فى نص المادة (٨٥) من المشروع السابق ذكره، جاءت ألفاظ النص عامة غير مفرقة بين مسلم وغيره، أو مال المسلم ومال غير المسلم، وبمقتضى هذا النص، فكما أن لمال غير المسلم حرمة مال المسلم، ومن ثم يطبق حد السرقه على من يعتدى عليه مسلما كان أو غير مسلم، فكذلك غير المسلم كالمسلم يطبق عليه حد السرقه إن اعتدى على مال غيره.

حد الحراية: نصت المادة (١٠٠) من المشروع على أن: "يعد محاربا كل من ارتكب جريمة ضد النفس أو العرض أو المال، أو إرهاب المارة، سواء وقع الفعل فى طريق عام، أو فى أى مكان داخل العمران، مع اجتماع الشروط الآتية:

أ - أن يقع الفعل من شخصين فأكثر أو من شخص واحد متى توافرت له القدرة على ارتكاب الجريمة.

ب - أن يقع الفعل باستعمال السلاح أو أية أداة صالحة للإيذاء أو بالتهديد بأى منهما.

ج - أن يكون الجانى بالغاً عاقلاً مختاراً غير مضطراً.

د - أن يكون الجانى قد باشر ارتكاب الجريمة بنفسه أو اشترك بالتسبب أو المعاونة بشرط أن تقع الجريمة بناء على هذا الاشتراك.

وبمقتضى هذا النص، الذى جاءت ألفاظه عامة مجردة دون تحديد، فإن غير المسلم كالمسلم، يخضع لحد الحرابة إن ارتكب جريمتها على النحو المبين فى النص، وذلك لحرمة نفس وعرض ومال كل منهما على الآخر.

حد الزنا: فبمقتضى نص المادة (١١٩) من المشروع السابق ذكره، يخضع غير المسلم كالمسلم لعقوبة حد الزنا إن اقترفه، فاللفظ فيها عاما مجردا، والمعروف أن جريمة الزنا محرمة فى كافة الأديان السماوية الأخرى، كما أن لعرض كل من المسلم وغير المسلم حرمة يجب صيانتها.

حد القذف: ونصت عليه المواد (١٤٥ - ١٥٨) من المشروع، وجاءت الألفاظ عامة لا تفرق بين مسلم وغير مسلم، ومن ثم يخضع غير المسلم لحد القذف إن اقترفه، وذلك لحرمة عرض كل من المسلم وغير المسلم، وأيضا لخضوعه لأحكام وقوانين البلد الذى يحمل جنسيته، باعتبار أن الشريعة الإسلامية الإقليمية التطبيق فيطبق على كل من يقطن دارها.

تحريم الخمر وحد الشرب: ونصت عليه المواد (١٥٩ - ١٧٧) من المشروع فنصت المادة (١٥٩) على أن: "يحرم شرب الخمر وتعاطيها وحيازتها وإحرازها وصنعها وتحضيرها وإنتاجها وجلبها واستيرادها وتصديرها والاتجار فيها وتقديمها واعطاؤها وهداؤها وترويجها ونقلها والدعوة إليها والإعلان عنها".

كما نصت المادة (١٦٢) على أن: "كل من شرب خمرًا عوقب حدا بالجلد أربعين جلدة"، وبذلك جاءت النصوص عامة، فحرم الخمر وكل ما يتعلق بها أو يدخل فى صنعها، أو تجارتها على المسلم وغير المسلم سواء، لا فرق بينهما، كما يطبق حد الشرب على غير المسلم كالمسلم إن هو تعاطى خمرًا.

والخمر محرمة فى جميع الأديان لما لها من مضار ومفاسد معروفة، كما أن غير المسلم الذى يعيش فى دار الإسلام يجب أن يخضع لأحكام الشريعة الإسلامية باعتبارها إقليمية التطبيق.

فى الشهادة: نهج المشروع منهج المساواة الذى اتبعه بين المسلمين وغير المسلمين فى الخضوع لأحكامه، كذلك فيما يتعلق بالشهادة، فلم يشترط فى الشاهد أن يكون مسلما واكتفى باشتراط البلوغ والعقل والعدالة وعدم الاتهام فى الشهادة، ومن ثم يكون قد أجاز شهادة غير المسلم على المسلم، وهو ما نص عليه فيما يتعلق بالحدود (مواد ٩٢، ١٠٧، ١١٧، ١٥٠، ١٦٣، ١٧٩).

فمثلا، نصت المادة (٩٢) من المشروع على أن: "إثبات جريمة السرقة المعاقب عليها حدا يكون فى مجلس القضاء بإحدى الوسيطتين الآتيتين: الأولى:،،،،، الثانية: شهادة رجلين بالغين عاقلين عدلين مختلرين غير متهمين فى شهادتهما مبصرين قادرين على التعبير قولاً أو كتابة، وذلك عند تحمل الشهادة وعند أدائها، وتثبت عند الضرورة شهادة رجل وامرأتين أو أربع نسوة، ويفترض فى الشاهد، العدالة ما لم يقم الدليل على غير ذلك قبل أداء الشهادة". وواضح من النص أن ألفاظه عامة، لا تشترط شرطا يتعلق بعقيدة الشاهد، ومن ثم تشمل المسلمين وغير المسلمين، وكذلك فى بقية الجرائم التى تكون الشهادة إحدى وسائل إثباتها، والتى تضمنها المشروع.

وبذلك تكون مشروعات تقنين أحكام الشريعة الإسلامية، قد تفادت هذا العائق الذى وضع أمام تطبيق الشريعة الإسلامية بمساواتها بين المسلمين وغير المسلمين فى أحكامها.

رابعا : الاعتراض الخاص بأن الإسلام دين فقط لا دولة :

ردت تقنيات الشريعة الإسلامية، هذا الاعتراض كذلك، وذلك لأن كل مشروع من هذه المشروعات جاء مصحوبا بمذكرة إيضاحية تتضمن المصدر الشرعى لكل مادة والآراء الفقهية المختلفة، وأسباب الترجيح بينها، أى خرجت على أصول إسلامية كما جاء على لسان الأستاذ الدكتور رئيس مجلس الشعب آنذاك، وهو يبين أهم الملامح الأساسية لهذه التقنيات: "إن هذه التقنيات مأخوذة من الشريعة الإسلامية نصا، أو مخرجة على حكم شرعى، أو أصل من أصولها دون التقيد بمذهب فقهى معين، بل استتبطلت

الأحكام من آراء الفقهاء التى تتفق وظروف المجتمع وقد روعى فى إعداد هذه الشريعات، بيان الأصل الشرعى لكل نص من النصوص أو الأصل أو المبدأ الذى خرجت الحكم عليه حتى يكون الرجوع فى التفسير والتأويل إلى مراجع الفقه الإسلامى وحده^(١).

وتخريج هذه التقنيات التى تضمنت تنظيمًا كاملاً لأمر الناس على أصول شرعية ترجع فى أصلها الرئيسى إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، لمما يجزم بأن الشريعة الإسلامية جاءت لتنظيم أمور المجتمع كافة لا أمر العقيدة وحده، ومن ثم يكون الحاكم مكلفاً بتطبيق شريعة الله، إلى جانب الدفاع عن الدين وحماية العقيدة، وهى أول ما يكلف به الخليفة أو الحاكم المسلم، ومن ثم يكون إقامة الحاكم فرضاً وواجباً فى الإسلام للقيام بهذه المهمة. أى يكون الإسلام كما جاء عقيدة هو أيضاً شريعة، لأنه بتنظيمه كافة أمور المجتمع وتكليفه للحاكم المسلم بتنفيذ أحكام الشريعة، إلى جانب حماية العقيدة تكون إقامة الدولة المسلمة هدفاً رئيسياً له.

خامساً : الاعتراض الخاص بهدم النظام القانونى القائم :

تجنبنا هذه المشروعات أيضاً، هذا الاعتراض، فهى لم تهدر النظام القانونى القائم إنما أبقت عليه طالما كان موافقاً للشريعة الإسلامية، ولا يتعارض معها، فاحتفظت بالصالح من هذا التراث وصاغت صياغة إسلامية وردته إلى أصول إسلامية^(٢).

وحقيقة الأمر أن الكثرة الغالبة من أحكام النظام القانونى الوضعى تتفق مع أحكام الشريعة ولا تخالفها، إلا فى بعض أمور قليلة، فالقانون المدنى المصرى الحالى - على سبيل المثال - قد أخذ بكثير من أحكام الشريعة الإسلامية، ولم يتضمن إلا القليل من الأحكام المخالفة لها منها، فوائد التأخير وبعض عقود الغرر^(٣).

(١) مضبطة الجلسة السبعين، دور الانعقاد العادى الثالث من الفصل التشريعى الثالث، المعقودة أول يوليو ١٩٨٢.

(٢) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٣) د. صوفى أبو طالب: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، ص ٢٢٥.

وبالإطلاع على هذه المشروعات نجد على سبيل المثال أن:

مشروع قانون المعاملات المدنية، والذي يشمل (١١٣٦) مادة يبلغ ما أبقي عليه المشروع فيها من القانون المدنى الحالى حوالى (٩٨٥) مادة تقريبا، يقتصر ما أدخله عليها من تعديل على استبدال بعض المصطلحات بغيرها، مثل ، استبدال عبارة "عدم سماع الدعوى" بلفظ التقادم، كما فى مواد (٣٧٤ - ٣٨٨) من القانون المدنى المصرى الحالى، ومواد (٣٦٥ - ٣٨١) المقابلة لها من المشروع، ومصطلح "موقوف النفاذ" بمصطلح قابل للإبطال، كما فى مواد (١٢٢، ١٢٥، ١٢٧) من القانون المدنى المصرى الحالى، ومواد (١٠٧، ١١١، ١١٣) من المشروع. كما نظم المشروع شركة المضاربة باعتبارها البديل الشرعى للقرض بفائدة، (مواد ٥١٢ - ٥٢٤) منه، وبعض أنواع البيوع التى عرفها الفقه الإسلامى، كبيع السلم (مواد ٤٣٢ - ٤٣٧)، والبيع فى مرض الموت (مواد ٤٤٩ - ٤٥١)، وكذلك بعض الشركات، كشركة الأعمال (مواد ٥٢٥ - ٥٢٩) وشركة الوجوه (مواد ٥٣٠ - ٥٣٣).

مشروع قانون الإثبات فى المواد المدنية والتجارية، والذي يشمل (١٨١) مادة يبلغ ما أبقاه فيها المشروع من قانون الإثبات المصرى الحالى، حوالى (١٥٦) مادة.

مشروع قانون التقاضى، فقد ذكر السيد رئيس لجنة التقاضى: اعتمدت لجنة إجراءات التقاضى على قاعدة "أن الأصل فى الأشياء الإباحة والحل ما لم يرد دليل التحريم" وفى ضوء ذلك، أقرت من مواد قانون المرافعات الحالى رقم (١٣) لسنة ١٩٦٨ ما لا يتعارض مع أصل من أصول الشريعة الإسلامية، أما ما تعارض منها مع هذا الأصل فقد تناولته اللجنة المذكورة بالتعديل أو الإضافة أو الحذف أو استحداث بعض مواد جديدة^(١).

(١) مضبطة الجلسة السبعين دور الانعقاد العادى الثالث من الفصل التشريعى الثالث، أول يوليو

مشروع قانون العقوبات، ورد في المذكرة الإيضاحية لهذا المشروع، أن قانون العقوبات المصرى الحالى، كان من بين المصادر التى اعتمدت عليها اللجنة التى قامت بوضع هذا المشروع^(١).

وبذلك تكون معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية كما أثارها معارضو عودة هذا التطبيق، قد هدمت عمليا على يد لجنة تقنين أحكام الشريعة الإسلامية، فى صورة هذه التقنيات، ومن ثم تصبح هذه التقنيات دليلا ماديا قاطعا على إمكانية عودة تطبيق الشريعة الإسلامية فى مصر.

المطلب الثالث

العولة وأثرها على تطبيق الشريعة الإسلامية

مفهوم العولة وأبعادها :

حمل النصف الأخير من "القرن العشرين" إلى العالم ثورة علمية هائلة صاحبها تطور فائق على كافة المستويات .

فعلى المستوى السياسى: انهار النظام الدولى القديم بجوانبه الاقتصادية والسياسية والعسكرية، فلم يعد العالم رهين قوتين عظميين، أو مسرحا لمذهبين اقتصاديين متناقضين، اشتراكى وبتزعمه الاتحاد السوفيتى، ورأسمالى تحمل لواءه الولايات المتحدة الأمريكية، ولم تعد علاقاته الدولية يحكمها قطبان، أحدهما شرقى على رأسه الاتحاد السوفيتى، والآخر غربى تمسك بزمامه الولايات المتحدة الأمريكية . كما لم يعد التوازن العسكرى تحدده قوتان: الأولى هى الاتحاد السوفيتى، والثانية تتزعمها الولايات المتحدة الأمريكية، وكل ذلك طبعا لأن الاتحاد السوفيتى قد تفكك ١٩٨٩ - ١٩٩٠، وتهاوى النظام الشيوعى الذى ساد الكتلة الشرقية بزعامته وانفردت أمريكا بسيادة العالم وقيادته .

(١) المذكرة الإيضاحية لهذا المشروع، ص ٧٠.

وعلى المستوى الاقتصادى: اتجهت الشركات الكبرى إلى الاندماج وتكوين كيانات اقتصادية عملاقة عالمية International، وقارية Innercontinental، مستقلة عن الدولة، وهى المشروعات الصناعية والتجارية والخدمية العملاقة التى تعبر القارات، ولا تعترف بحدود الدول، وتسعى إلى أن تكون الدنيا كلها سوقا لما تقدمه من سلع وخدمات، وقد اكتسبت هذه الكيانات الاقتصادية قوة ونفوذاً هائلين، وفاقَت قدرتها على الحركة، وعلى خدمة مصالح أصحابها قدرة كثير من الدول والحكومات.

وعلى المستوى الثقافى: شهد العالم خلال هذا القرن عدة ثورات متلاحقة فى مجال الاتصال Communication والانتقال Transpartation، والإعلام، بدءاً من اختراع التليفون والراديو وانتهاء بشبكة الإنترنت، فتسارعت حركة الأخبار والصور والكلمات عبر شبكات البث الإذاعى والتليفزيونى، وعبر الهاتف، ثم عبر الأقمار الصناعية، الأمر الذى أسقط الحواجز المكانية والزمانية بين الشعوب لدرجة أن أصبح العالم قرية واحدة تتكلم بكل لغات العالم، وتنقل أخبار وصور وثقافات الناس إلى كل الناس^(١).

وأمام كل هذه التصورات التى كان المجتمع بكافة مجالاته حقلًا لها، اتفقت معظم دول العالم، (وهى دول مجموعة الـ ٨ Group of 8، وهى الدول الصناعية الكبرى، ومجموعة الاتحاد الأوروبى وهى التى تضم الـ ١٥ دولة أوروبية، بالإضافة إلى بعض دول أوربا الشرقية، وكذلك معظم دول العالم التى اشتركت فى وضع إطار مفاوضات جولة أوجواى التى تمخض عنها إنشاء المنظمة العالمية للتجارة فى جنيف منذ خمسة أعوام) على جعل

(١) د. أحمد كمال أبو المجد: العولمة والهوية، بحث قدم إلى مؤتمر، الإسلام والقرن الحادى والعشرين، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، سابق الإشارة إليه، ص ٢٥٠ - ٢٥١. د. صوفى أبو طالب: الشورى والديمقراطية، بحث قدم إلى مؤتمر الإسلام والقرن الحادى والعشرين، سابق الإشارة إليه، ٧٦٧. د. حامد طاهر: ثقافة جديدة لعصر العولمة، بحث قدم إلى مؤتمر الإسلام فى عصر العولمة، بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، (٤ - ٥ مايو ١٩٩٩)، وتم الاطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات.

العالم بلا حدود وبلا حواجز ليصبح أشبه بقريبة واحدة^(١)، وهذه الفكرة هي ما أطلق عليها في الوقت الحالي مصطلح "العولمة" Globalization فالعولمة تقوم على تخطي المسافات في الزمان والمكان والانحياز التام للحضارة الغربية، متجاهلة الحواجز الجغرافية والحدود السياسية التي تفصل الدول عن بعضها، متجاهلة السمات والخصائص التي تميز الشعوب والحضارات من بعضها^(٢).

فهى سياسة غربية (أوربية أمريكية) تهدف إلى اختواء العالم، وإعادة تشكيله، وصياغته بتعميم النموذج الغربى فيه سياسيا واقتصاديا وثقافيا وعلميا، وذلك باختراق الحدود السياسية، والحواجز الجغرافية للأمم والشعوب وتجاهل خصوصياتها، والملاحم التي تميز شخصياتها، وذلك بهدف تحقيق هيمنة وزعامة القوة العظمى المنفردة بزعامة العالم بما يترتب على هذه الهيمنة والزعامة من حقوق لها.

وتسخر فى سبيل تحقيق هذا الهدف كل إنجازاتها العلمية والتقنية، وقدراتها الاقتصادية، وإمكاناتها الإعلامية^(٣)، متبعة فى ذلك سياسة الترغيب والترهيب إذا اقتضى الأمر.

وتبشر العولمة بعدة تصورات ومذاهب فى مناحى الحياة المختلفة، كبرنامج ترويج ودعاية لاعتناق مبادئها.

(١) د. فوزية العشماوى: موقف الإسلام من العولمة فى المجال السياسى، بحث قدم لمؤتمر الإلهام والقرن الحادى والعشرين، سابق الإشارة إليه، ص ٢٤٣. د. محمد عبد الله عفيفى: أبرز التغيرات التى تتعرض لها القيم الأخلاقية فى ظل العولمة، بحث قدم لمؤتمر الإسلام فى عصر العولمة، كلية دار العلوم، سابق الإشارة إليه، تم الاطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات.

(٢) د. صوفى أبو طالب: الشورى والديمقراطية، المرجع السابق، ص ٧٦٧.

(٣) د. أحمد فؤاد باشا: الأسلمة ضرورة حضارية لمواجهة تحديات العولمة، بحث قدم إلى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة"، سابق الإشارة إليه، تم الاطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات. د. محمد عبد الله الشرقاوى: العولمة وتكريس الهيمنة، بحث قدم إلى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة" سابق الإشارة إليه، تم الاطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات.

ففى المجال الاقتصادى، تتمثل أبرز القيم التى تبشر بها العولمة فى وحدة النظام الاقتصادى العالمى، فتح الأسواق، إلغاء الاحتكار، إطلاق حرية المنافسة، حرية الإنتاج، حرية تنقل رؤوس الأموال، تحرير التجارة... إلخ.

وفى المجال الاجتماعى، تتمثل أبرز القيم التى تروج لها العولمة فى هذا المجال فى: السلام الاجتماعى، الرخاء الاجتماعى، حقوق الإنسان، حقوق المرأة وحريتها، حقوق الأسرة والنظم التى تحكمها^(١).

ويرى البعض، أن العولمة بهذا المفهوم، ليست نظاما عالميا جديدا فريدا، أو أن دعوة العولمة غير مسبوقة فى التاريخ، بل هى دعوة قديمة عمرها من عمر الحضارات، ففى كل عصر، يرتفع فيه شأن حضارة من الحضارات حتى تتفوق على ما دونها من حضارات، تسعى هذه الحضارة لاحتواء العالم والهيمنة عليه، وجعله حقلا لنشر ثقافتها ومبادئها وعلومها فيه، تأكيدا لزعامتها واستئثارا بحقوق هذه الزعامة ويرون أن دعوة العولمة قد بدأت فى مصر، على يد ملكها إخناتون الذى دعا إلى دولة عالمية واحدة^(٢)، تعبد إليها واحدا، ويحكمها حاكم واحد، وتخضع لقانون واحد. ثم

(١) د. محمد عبد الله عفيفى: أبرز التغيرات التى تتعرض لها القيم الأخلاقية فى ظل العولمة، بحث قدم إلى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة"، سابق الإشارة إليه، تم الاطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات.

(٢) ولعله من المناسب فى هذا المقام، أن يبين البحث مقارنة أجراها أحد الباحثين للتمييز بين العالمية والعولمة، حتى يستطيع القارئ على هديها معرفة ما إذا كانت مثل هذه الدعوات دعوة للعولمة أم للعالمية، لأن الفرق بينهما جد دقيق.

فالعالمية، لا بد كى يوصف الشئ بالعالمية أن تكون طبيعته ونتائجه صالحة لأن يستخدمها كل البشر، أما العولمة، فهى تدل على فعل وليس صفة يراد بها إخراج شئ عن طبيعته الإقليمية وفرضه على المجتمعات الأخرى، وإن لم يتفق فى طبيعته ونتائجه مع طبيعة وظروف المجتمعات الأخرى.

العالمية، تتضمن الاعتراف بخصوصية الآخر وضرورة أخذها فى الاعتبار واحترامها. أما العولمة، فلا تعترف بالآخر، بل وتنكر حقه فى الاحتفاظ بخصوصياته الثقافية أو الاجتماعية.

كان الإسكندر الأكبر، الذى حاول بدوره تطبيق هذه الدعوة أيضا، إذ سعى خلال انتصاراته العسكرية على معظم دول العالم آنذاك إلى "أغارقة العالم" بصهر الحضارتين اليونانية والشرقية فى قالب واحد هو القالب اليونانى^(١)، على حين يرى البعض أن نقطة البداية التى ظهرت فيها فكرة العولمة كانت فى الفلسفة الرواقية، فقد نادى الرواقيون بفكر سياسى قام على أساس فكرة "الدولة العالمية" التى يحكمها حاكم واحد، وتخضع لقانون واحد، وتستند على أفكار الإخاء والحرية والمساواة، وقد تم تطبيق هذه الأفكار الرواقية فى عصر الإمبراطورية الرومانية، بتطبيق كتابات كل من (بوليبوس وشيشرون وابكتيتوس وماركوس أوريليوس) عن الدولة العالمية، التى حققها الرومان فى الواقع بفتوحاتهم، والتى جعلت العالم كله خاضعا لإمبراطور واحد، وقانون واحد، وله عاصمة واحدة، وجيش واحد، ونظام إدارى واحد^(٢).

= العالمية لا يترتب عليها رد فعل مضاد من الآخر، فهى رغم أنها تفرض نفسها عليه كبديل إلا أنها تترك له الحرية فى أن يأخذها بجملتها أو أن يأخذ منها ما يراه صالحا له ويترك ما عداه، بينما العولمة، تؤدى حتما إلى رد فعل مضاد يرفض الإجبار على تبنى مفاهيم غريبة عن طبيعته وبيئته ولا تتناسب مع روحه، وقد تصل قوة رد فعل الآخر والتى تحددها قوة الضغط عليه إلى حد الإرهاب.

أن العالمية تعرف وتنتشر بين المجتمعات عن طريق الكلمة المكتوبة أو الدعوة بالأساليب التقليدية كالأبحاث والمحاضرات والندوات وغيرها، أما العولمة فتعتمد على الضغط الاقتصادى والغزو الثقافى الذى قد يصل إلى الغزو العسكرى أحيانا.

د. السيد محمد الشاهد: العولمة والعالمية بين المنظور الإسلامى والمنظور الغربى، بحث قدم إلى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة"، سابق الإشارة إليه، تم الاطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات.

(١) د. مصطفى النشار: العولمة الثقافية بين الإمكان والاستحالة، بحث قدم إلى مؤتمر "الإسلام

فى عصر العولمة" تم الاطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات.

(٢) د. على عبد المعطى محمد: العولمة من منظور تاريخى، بحث قدم إلى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة" تم الاطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات.

ومن المسلمات، أن الإسلام قد جاء أيضا بدعوة عالمية، "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"^(١) و "قل يا أيها الناس إنني رسول الله إليكم جميعا"^(٢) و "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا"^(٣)، ويتحقق مفهوم عالمية الإسلام، بأنه قد جاء دعوة عامة ومنهجها شاملا للناس جميعا على اختلاف أجناسهم وألوانهم، وليس خاصا بجنس أو شعب معين، وقد حقق المسلمون الأوائل هذه الدعوة، إذ قامت الدولة الإسلامية الأولى، وشملت معظم أرجاء العالم في أقل من قرن من الزمان، ودخل الإسلام شعوب وقبائل وصلت إلى الهند والصين شرقا والأندلس (إسبانيا) غربا، ولذا يرى البعض أن الإسلام بذلك كان دعوة للعولمة، وأنه قد نادى بها من قبل^(٤)، ولعله في ضوء المقارنة التي ذكرها البحث بين العالمية والعولمة السابق ذكرها^(٥)، يتضح أن الإسلام كان دعوة عالمية وليس دعوة للعولمة.

ثم جاءت الماركسية والتي حاولت من منظور المادية التاريخية والمادية الجدلية أن تقيم حكومة عالمية، وإن كانت محاولتها قد باءت بالفشل وانتهت بتفكك الاتحاد السوفيتي وتفتته إلى دويلات (١٩٨٩ - ١٩٩٠م). حتى كان العصر الحالي، وحيث تتزعم الولايات المتحدة الأمريكية قيادة العالم منفردة وتسيطر على مقدرات شعوبه، فكانت دعوتها للعولمة بالمفهوم السابق عرضه^(٦).

وقد انقسم الرأي بشأن حقيقة العولمة وأبعادها.

فعلى حين تحمس لها فريق، ونظر إليها على أنها حتمية، وأنها عربة التقدم نحو مستقبل مرض، فقد توجس منها فريق آخر، ونظر إليها

(١) آية رقم (١٠٧) من سورة الأنبياء.

(٢) آية رقم (١٥٨) من سورة الأعراف.

(٣) آية رقم (٢٨) من سورة سبأ.

(٤) د. سلوى محمد مصطفى نصر: العولمة والقيم الأخلاقية، بحث قدم لمؤتمر "الإسلام في عصر العولمة"، تم الإطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات.

(٥) انظر هامش ص ٧٣٧ - ٧٣٨ من هذا البحث.

(٦) د. على عبد المعطى: العولمة من منظور تاريخي، تم الإطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات.

على أنها مجرد هيمنة غربية أو أمريكية على مقدرات الشعوب والدول الضعيفة لا سيما دول العالم الثالث .

وتوسط فريق ثالث، ورأى أنه رغم أن ثمة توجسا ومخاوفاً من العولمة لا سيما بالنسبة لبلدنا والبلاد التي تتشابه ظروفها مع ظروفنا، فإن العولمة لا تخلو من بعض الإيجابيات، وإن كانت السلبيات والمخاوف كثيرة، ولا بد من التعامل معها بحذر خاصة ما يتعلق منها بالجانب الثقافي وأثره على ثقافتنا الخاصة^(١).

والمتحمسون للعولمة الداعون لها، هم الفئة التي تتبهر بكل جديد وافد، دون تمييز بين حسن ودرء، وترى في كل دخيل غريب العظمة والإبهار . أما المتوجسون منها - وهم كثير - فقد بالغوا إلى حد أنهم رأوا فيها نوعاً جديداً من أنواع الاستعمار، فيها كل ما في الاستعمار القديم من صفات، ولها ماله من أهداف وغايات، غير أنه قد لبس ثوباً على أحدث طراز، يخفي مخالب قاسية تحت ألفاظ وعبارات براقة، كالتعاون والشرراكة وتحقيق التوازن العالمي والسلام الدولي، أي أنه استعمار سياسى يرتدى ثوباً اقتصادياً^(٢).

ولعل المنهج المعتدل هو الذى سمح بتقبل النظام العالمى الجديد، والأخذ عنه فيما لا يتعارض مع مبادئ ديننا الحنيف، وتراثنا من العادات

(١) د. مصطفى محمد حلمي: كيف نصون الهوية الثقافية الإسلامية في عصر العولمة، بحث قدم لمؤتمر "الإسلام في عصر العولمة"، تم الاطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات. د. عبد المقصود عبد الغنى: عالمية الإسلام والعولمة، بحث قدم لمؤتمر "الإسلام في عصر العولمة" تم الاطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات. د. عبد الفتاح أحمد فؤاد: العولمة والثقافة في ميزان مفكرى الإسلام، بحث قدم لمؤتمر "الإسلام في عصر العولمة" تم الاطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات.

(٢) د. أحمد فؤاد باشا: الأسلمة ضرورة حضارية لمواجهة تحديات العولمة، بحث قدم لمؤتمر "الإسلام في عصر العولمة"، تم الاطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات. د. محمد السيد الجليند: الإسلام بين العالمية والعولمة، بحث قدم لمؤتمر "الإسلام في عصر العولمة"، تم الاطلاع على موجز له غير مرقم الصفحات.

والتقاليد والثقافة كشعب عربى شرقى مسلم، ويرى هذا الجانب المعتدل، أن غلق نوافذنا تماما فى وجه النظام العالمى الجديد، يحبسنا داخل كهوف التخلف الحضارى، إنما ينبغى فى مواجهة هذا النظام الجديد أن نعمل على تحصين الذات، ويرون مؤيدا لرأيهم من القرآن الكريم فى قوله تعالى: "وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا"^(١). أى ينبغى على كل شعب أن يتعرف على ما لدى سائر شعوب العالم لتبادل المنافع والمصالح. وقوله: "الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه"^(٢)، أى أنه ثناء من الله تعالى على الذين يستمعون للقول فيأخذون أحسن ما فيه ويتبعونه^(٣).

ويرى البعض أن اصطدام المجتمع الإسلامى بفكر جديد متمثل فى العولمة ليس جديدا عليه، إنما سبق أن واجه مفكرو الإسلام ظاهرة شبيهة بهذه التى نواجهها الآن، وذلك حينما كانت لهم ثقافة عربية إسلامية خالصة، فإذا بهم وعلى أثر انتصاراتهم واتساع الدولة الإسلامية، يواجهون ثقافات أجنبية تقتحم عليهم ديارهم، وانقسم الرأى بشأنها أيضا، ما بين مؤيد للنقل عن الثقافات والحضارات الأعجمية وبين رافض لها برمتها خوفا على ثقافتهم العربية الإسلامية الأصيلة. وفريق ثالث يحاول التوفيق بين الدين والثقافة الوافدة^(٤).

ولكن التشابه هنا جد عسير، فبينما كان المسلمون آنذاك هم الفاتحون لهذا المجتمع الغربى، ومن ثم ينظرون إلى ثقافته وتراثه نظر القوى للضعيف، فيتخيرون ما ينفعهم ويتفق مع ثقافتهم ويدعون ما لا يوائمهم، إذا

(١) آية رقم (١٣) من سورة الحجرات.

(٢) آية رقم (١٨) من سورة الزمر.

(٣) د. عبد الفتاح أحمد فؤاد: العولمة والثقافة فى ميزان مفكرى الإسلام، المرجع السابق،

موجز له غير مرقم الصفحات.

(٤) د. عبد الفتاح أحمد فؤاد: العولمة والثقافة فى ميزان مفكرى الإسلام، المرجع السابق، موجز

غير مرقم الصفحات. د. أبو اليزيد العجمى: الهوية الثقافية الإسلامية فى عصر العولمة، بحث قدم لمؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة"، تم الاطلاع على موجز له غير مرقم

الصفحات.

بالمسلمين اليوم هم المغزؤون بالتقافات والأفكار الغربية، فهي التي تهاجمهم وتفرض نفسها عليهم في عقر دارهم باعتبارهم الطرف الضعيف، ومن ثم لا يملك المسلمون إزاء هذا الغزو القوى أن يختاروا، بل هم مسوقون إلى اعتناق ما يفد إليهم من مجتمع القوة.

وعلى كل حال، فإن مما يتوافق مع روح الإسلام السمحة ورحابة وسعة أفقه، وقدرته على التواءم مع حاجات البشر والاستجابة لها، باعتباره دين المدنية، أن لا يغلق المسلمون آذانهم عن دعوة العولمة في جملتها، لأن هذا يعطى الفرصة لوصف الإسلام بالجمود، ويعزله عن مسرح الأحداث، ويهضم حقه في إمكانية مشاركته في النظم العالمية الجديدة، لذا يجب على علماء المسلمين إزاء هذه الدعوة للنظام العالمي الجديد، أو العولمة، أن يتقدموا للمشاركة في صياغة هذا النظام الجديد، ليس فقط، بوضع الأساس الأخلاقي له، باعتبار أن هذا النظام لا بد أن يكون فيه مكان للمعتقدات الدينية والفلسفية والأيدولوجية، كما يرى بعض الفقهاء^(١)، إنما ينصب دور علماء المسلمين على القيام بـ:

تعريف الغرب بحقيقة الإسلام ومفاهيمه ومبادئه، وتوضيح أن هذه المفاهيم لا تتعارض مع المواثيق والقوانين الدولية، وتتضمن منذ ما يقرب من خمسة عشر قرناً أحدث ما وصلت إليه هذه المواثيق والقوانين اليوم من النص على المبادئ الإنسانية باعتباره دين المدنية، بل يفوقها بما ضمنه فيها من روحانيات باعتباره شريعة إلهية.

تفسير كيف أن الإسلام ليس دين جمود لا يتمشى مع سنة التطور كما يدعى عليه، إنما يمثل الاجتهاد مكان القلب منه، ولذا فإنه يمكنه بهذا القلب أن ينبض لكل ما يعتري المجتمع من تطور يحقق مصلحة عامة دون المساس بدعائمه الأساسية الراسخة التي لا تقبل التعديل، لا سيما وأن القوة

(١) د. أحمد كمال أبو المجد: لسنا في معركة مع التطور، بحث قدم لمؤتمر "الإسلام والقرن الحادى والعشرين" سابق الإشارة له، ص ٧٩٣ - ٧٩٤. د. فوزية العشماوى: موقف الإسلام من العولمة فى المجال السياسى، بحث قدم لمؤتمر "الإسلام والقرن الحادى والعشرين" سابق الإشارة له، ص ٣٤٣.

العظمى فى العالم "أمريكا" الآن قد عمدت إلى إصدار قوانين تعطى لها الحق فى التدخل فى الشئون الداخلية للدول، تارة باسم حرية العقيدة وحماية الأقليات وتارة باسم حماية حقوق الإنسان^(١)، لهذا كان لابد من التعرض لموضوعين هامين تعدهما المدنية الغربية المعاصرة أنهما من ثمار غرسها ونتاج أفكارها، بعد أن قطعت شوطا طويلا فى الحضارة والمدنية والتقدم، وتضعهما من بين النفاثات التى تتهم بها الإسلام لعدم احترامه لهما وتخلفه عن الاهتمام بهما وتنظيمهما، وهما حقوق الإنسان، ووضع المرأة، فهما من بين القيم التى تروج لها العولمة حاليا، نظرا لحيويتها فى الوقت الراهن لما يمسنا من مشاعر إنسانية وعاطفية تسهل إثارتها.

ولذا سنوضح ما تضمنه الإسلام بالنسبة لهذين الموضوعين منذ قرون طويلة من أحكام تضارع بل تفوق ما وصلت إليه المدنية الغربية الآن بعد أشواط ومراحل من المدنية والتقدم.

أولا : حقوق الإنسان فى الإسلام :

خلق الله الإنسان لعبادته، ومن ثم فقد كرمه غاية التكريم "ولقد كرمنا بنى آدم"^(٢)، وفضله على سائر المخلوقات "وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا"^(٣)، وسخر له ما فى الكون جميعا لينتفع ويستعين به على مواصلة حياته "ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة"^(٤)، "هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور"^(٥)، "ولقد مكناكم فى الأرض وجعلنا لكم فيها معاش"^(٦).

(١) د. صوفى أبو طالب: الشورى والديمقراطية، بحث قدم لمؤتمر "الإسلام والقرن الحادى والعشرين" سابق الإشارة إليه، ص ٧٦٨. السيد ياسين: العولمة والطريق الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩، ص ٦١ - ٦٢.

(٢) آية رقم (٧٠) من سورة الإسراء.

(٣) آية رقم (٣٤) من سورة البقرة.

(٤) آية رقم (٢٠) من سورة لقمان.

(٥) آية رقم (١٥) من سورة الملك.

(٦) آية رقم (١٠) من سورة الأعراف.

وحباه بالرسالات السماوية لهديته وتبيان ما له وما عليه من حقوق والتزامات تجاه خالقه ونفسه ومجتمعه، حتى كان الإسلام خاتم الرسالات؛ والذي رفع الإنسان إلى أسمى منزلة، فقرر له مجموعة من الحقوق رفعها إلى مصاف الأوامر الإلهية الملزمة لكل المسلمين، يستحق مؤديها ثواب الله ورضاه كما يجزى منكراها بعقاب الله وغضبه^(١).

وتشمل هذه الحقوق كافة أمور حياته، فتبدأ من حماية سلامته وحقه في الحياة، وتصل إلى حماية حقه في الحرية الفكرية وحرية الرأي والتعبير، وقد نصت على هذه الحقوق النصوص المقدسة من القرآن والسنة النبوية وذلك منذ ما يزيد على أربعة عشر قرناً، ونوجز هذه الحقوق فيما يلي:

حق الحياة، وهو حفظ النفس البشرية وحمايتها: حياة الإنسان في الإسلام مقدسة، ولذا أوجب حفظها وحمايتها على صاحبها، وعلى من يحيطون به، فعلى صاحبها حفظها وحمايتها بعدم تعريضها للتهلكة، "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة"^(٢) كالامتناع عن الطعام والشراب "وكلوا واشربوا ولا تسرفوا"^(٣)، أو امتناعه عن تناول علاج لمرض ألم به، أو إقدامه على الانتحار "ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً"^(٤).

كذلك على المحيطين به في المجتمع، أن يحفظ كل منهم حياة غيره وبحميها، فلا يتعرض له أو يعتدى عليه بغير حق. قال تعالى: "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به"^(٥)، واعتبر أن قتل نفس

(١) مصطفى كمال التارزي: موقف الإسلام من حقوق الإنسان، بحث قدم لمؤتمر "الملئقى الإسلامى المسيحى الثالث، حقوق الإنسان"، الذى عقد فى قرطاج بتونس فى الفترة من ٢٤ - ٢٦ مايو ١٩٨٢م، وأصدرته الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية بتونس، ١٩٨٥م، ص ٧٢.

(٢) آية رقم (١٩٥) من سورة البقرة.

(٣) آية رقم (٣١) من سورة الأعراف.

(٤) آية رقم (٢٩) من سورة النساء.

(٥) آية رقم (١٥١) من سورة الأنعام.

واحدة بغير ذنب هو قتل الناس جميعا وإحياءها إحياء للناس جميعا، فقال تعالى: "من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا"^(١). وذلك دون تفرقة بين نفس وأخرى، فالصغير كالكبير، والشريف كالوضيع، والرجل كالمرأة، والأبيض كالأسود، لهذا حرم الإجهاض للجنين الحى. وأوجب القصاص على من قتل غيره عدوانا، ثارا منه وتكريما لحياة المقتول، واعتبر ذلك طريقا للقضاء على هذه الجريمة فى المجتمع فقال تعالى: "ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب"^(٢)، ونهى الوالدين عن قتل الأبناء خشية الفقر، وتكفل برزقهم فقال: "ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم"^(٣).

وأوجب على السلطة الحاكمة، الحفاظ على حياة رعاياها وحمايتهم، وذلك بتوقيع القصاص على من يعتدى من رعاياها على غيره، وتوفير كل ما يضمن الحياة الكريمة والصحية لهم، كتوفير المأكل والمسكن والملبس، وكذلك العمل، فقد قال (ص) "من ترك مالا فلورثته ومن ترك كلا فالينا"^(٤)، كما عليها أيضا أن تقاوم الأوبئة والأمراض التى تهدد حياتهم بالخطر بما تملك من وسائل مادية وعلاجية^(٥). ويلحق بحق الإنسان فى الحياة، حقه فى أن يكون آمنا على عرضه، وقد منحه الإسلام هذا الحق أيضا، فحمى سمعته وعرضه من أن يندسا، إذ فرض عقوبة على كل من ينال من عرض غيره

(١) آية رقم (٣٢) من سورة المائدة.

(٢) آية رقم (١٧٩) من سورة البقرة.

(٣) آية رقم (١٥١) من سورة الأنعام.

(٤) سنن أبى داود: ج ٣، كتاب الفرائض، باب فى ميراث ذوى الأرحام، ص ١٢٣.

(٥) د. أحمد بكير: الضمير الدينى وحقوق الإنسانية فى الإسلام، بحث لمؤتمر "حقوق الإنسان" قرطاج، سابق الإشارة إليه، ص ١٤٩ - ١٥٠. مصطفى التازى: موقف الإسلام من حقوق الإنسان، بحث قدم "لمؤتمر حقوق الإنسان" سابق الإشارة إليه، ص ٧٣ - ٧٦. د. عبد الواحد محمد الفار: لمحات عن حقوق الإنسان فى الإسلام، بحث منشور بسلسلة حقوق الإنسان، المجلد الثالث، دراسات تطبيقية عن العالم العربى، دار العلم للملايين، ١٩٨٩، ص ٥٠ - ٥٤.

كذباً وبهتاناً، وهو ما يعرف بحد القذف، وعقوبته ثمانين جلدة، باعتباره جريمة تمس شرف الإنسان وسمعته، فقال تعالى: "والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً" (١).

كما حرم الزنا وفرض له أشد العقوبات، لما يؤدي إليه من نشر للفاحشة في المجتمع واختلاط الأنساب، وجعل عقوبته الرجم حتى الموت للمحصن، كما ثبت بالسنة والمنسوخ من القرآن، والجلد مائة جلدة لغير المحصن، في قوله تعالى: "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" (٢).

كما يلحق بحق الإنسان في الحياة، كرامته وحرمة مسكنه، وقد كفلهما له الإسلام، فقال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً" (٣)، كذلك كان الرسول (ص) يعلم أصحابه مكارم الأخلاق فقد روى عنه (ص) أنه قال: "إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تجسسوا ولا تحسسوا" (٤). كذلك كفل الإسلام للفرد حرمة مسكنه، فقال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتنا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها" (٥). ذلك أن للبيوت حرمة ولا يجوز بأى حال من الأحوال اقتحامها أو التسلل إليها دون إذن من أصحابها (٦). هذا ما ضمنه الإسلام للإنسان في حق الحياة منذ أربعة عشر قرناً، وهو كما يبدو يشمل ضماناً كاملة لحماية هذا الحق.

(١) آية رقم (٤) من سورة النور.

(٢) آية رقم (٢) من سورة النور.

(٣) آية رقم (١٢) من سورة الحجرات.

(٤) صحيح مسلم: ج ٨، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش ونحوها، ص ١٠.

(٥) آية رقم (٢٧) من سورة النور.

(٦) د. عبد الواحد محمد الفار: لمحات عن حقوق الإنسان، المرجع السابق، ص ٥٣ - ٥٤.

حق الحرية: نادى الإسلام بالحرية منذ أربعة عشر قرناً، وجعلها حقاً طبيعياً للإنسان، يولد بها وتلازمه في مراحل حياته، ولذلك كانت مقولة عمر بن الخطاب (ض) الشهيرة: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً" . ولا يحرم الإنسان من حريته إلا في ظروف طارئة تقتضيها حالة الدفاع الشرعى عن حرية الأمة وكرامتها ودينها^(١) . والمقصود بالحرية التى يتمتع بها الإنسان فى ظل الإسلام، الحرية الكاملة الشاملة لكل النواحي المتعلقة به، فى إطار ما يحكم المجتمع من قواعد، وهى:

الحرية الدينية، أقر الإسلام الحرية الدينية، والتى بمقتضاها ، لا يلزم شخص بقبول عقيدة لا يؤمن بها أو بالخروج من عقيدة دخل فيها؛ كما تعنى عدم جواز إلزام شخص بممالة إحدى الديانات تحاملاً على غيرها، سواء بإنكارها وازدراءها، أو التهوين من شأنها والخط من قدرها^(٢)، ومؤدى ذلك: أنه لا يكره أحد على الدخول فى عقيدة، لأن العقيدة اقتناع داخلى لا يجدى فيه إكراه، يقول تعالى: "لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى"^(٣)، ويقول: "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"^(٤) . وحدد القرآن رسالة الرسول (ص) بأنه لا يتجاوز التبليغ والبيان، دون الجبر والإكراه، فقال: "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمصيطر"^(٥)، وقال: "ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"^(٦) .

(١) مصطفى التارزى: موقف الإسلام من حقوق الإنسان، المرجع السابق، ص ٧٦.

(٢) د. صوفى أبو طالب: بحث قدم لمؤتمر الإسلام والغرب، الماضى - الحاضر - المستقبل

سابق الإشارة إليه، ص ٣١٣.

(٣) آية رقم (٢٥٦) من سورة البقرة .

(٤) آية رقم (٢٩) من سورة الكهف .

(٥) آيتا رقم (٢١، ٢٢) من سورة الغاشية .

(٦) آية رقم (٩٩) من سورة يونس .

يقول الزمخشري: "لم يجر الله أمر الإيمان على الإيجاب والقسر، ولكن على التمكين والاختيار، لأن أساس العبادة الصحيحة المقبولة هو الاختيار طوعاً، وإلا لو شاء الله لجمع الناس على الهداية إجباراً، ولكن له حكمة في ذلك، حتى لا يتساوى المحسن بالمجرم، والله يقول: "ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين"^(١). وهو ما اتبعه المسلمون عبر تاريخهم الطويل، لا سيما أثناء فتوحاتهم الأولى، إذ تركوا لأهل الأمصار التي دخلوها الحرية الكاملة في البقاء على دينهم أو الدخول في الإسلام، وكل ما فعلوه هو أن فرضوا عليهم الجزية بالطريقة وللأسباب السابق إيضاحها^(٢).

حرية ممارسة الشعائر الدينية، أى التعبير عن محتوى العقيدة بتطبيقها، إقامة ما تأمر به من عبادات، وإنشاء المدارس والمعاهد لإقامة شعائرها ودراستها وضبط سلوك الأفراد في المجتمع طبقاً لما تقتضى به ديانة كل منهم، كالمأكل والملبس، والعلاقات الاجتماعية، فلا معنى للحرية الدينية إذا لم تقترن بها حرية ممارسة شعائرها، وإقرار حرية العقيدة دون حرية ممارسة شعائرها يعنى إعدام حرية العقيدة وحبسها في الصدور، فالإيمان بالعقيدة كامن في النفوس وممارسة الشعائر هو مظهره الخارجى الذى يكشف عنه ويدل عليه، وغنى عن البيان، أن هذا الجانب من حرية العقيدة يقبل التقيد والتنظيم بالقدر الذى تقتضيه مصالح الجماعة وحماية الديانات الأخرى، وحقوق الآخرين وحررياتهم^(٣).

ومن أروع الأمثلة التى ضربها الإسلام فى هذا الأمر، ما شرعه من إباحة زواج المسلم بالكتابية (نصرانية أو يهودية) وجعل من حقوقها على زوجها المسلم، أن تبقى على عقيدتها وتقوم بفروض عبادتها، وتذهب إلى كنيسها أو بيعتها.

(١) ذكره، مصطفى التازى: موقف الإسلام من حقوق الإنسان، بحث سابق الإشارة إليه، ص

(٢) انظر سابقاً ص ٦٧٢ - ٦٧٣ من هذا البحث.

(٣) د. صوفى أبو طالب: بحث قدم إلى مؤتمر، الإسلام والغرب، سابق الإشارة إليه، ص ٣١٣ -

٣١٤. د. عبد الواحد. الفار: لمحات عن حقوق الإنسان فى الإسلام، المرجع السابق، ص

الحرية الفكرية: وهى حرية العقل، وتعد من أسمى الحريات التى تدلل على احترام الإنسان وتقديره وتعظيمه، وقد نادى بها الإسلام وأقرها منذ أربعة عشر قرناً، وللعقل فى الإسلام مكانته الرفيعة، فالقرآن الكريم يمجّد العقل ويثبتي على أصحابه وينادى دائماً بإعماله بالتفكر والتدبر فى كل شىء^(١) لأنه طريق الإيمان الصحيح، فهو مناط التكليف، إذ به يكون التفكير الصحيح لاختيار العقيدة السليمة التى لا تتنافى العقل وبه يكون الإيمان الكامل بالعقيدة عن طريق التدليل على صدقها بالتميز بين الحق والباطل، والحسن والقبيح، والخير والشر، وعليه يكون التكليف بالأمر والشرعية كالعبادات، فإذا تعطل العقل فلا تكليف، وإذا اكتمل العقل ثبت التكليف وحوسب الإنسان عليه، ويتفرع على الحرية الفكرية كحق للإنسان منحه له الإسلام، حرية الرأى، فهى نتيجة حتمية لحرية الفكر واحترام العقل، وقد كفّلها الإسلام للفرد فى كل عصر وشجعها، بل حث عليها ودعا إليها، وقد كان من نتيجة الاعتراف بحرية الرأى للفرد فى الإسلام، أن ظهر الاجتهاد، الذى كان أساساً لنشأة المذاهب الفقهية الإسلامية المتعددة على ما أوضحنا من قبل، فقد روى عنه (ص) أنه قال: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد"^(٢).

الحرية المدنية: وهى أن يكون للشخص حرية التصرف فى أموره الشخصية والمالية، وعلى أساسها يملك كل إنسان أن يقيم حيث يشاء وأن يسافر متى يريد، وأن يحترف من المهن ما يهوى، ويبرم العقود التى يريد إبرامها ويفسخ التى يريد فسخها وذلك فى إطار قانونى ينظم ذلك ويمنع الضرر والعدوان بالآخرين^(٣).

وقد كفّل الإسلام ذلك للفرد متى بلغ سن الرشد، إلا أنه قد حجر فى بعض التصرفات المالية على بعض الأفراد، كالسفيه وذى الغفلة، وذلك

(١) انظر سابقاً ص ٦٨ وما بعدها من هذا البحث.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي: ج ١٢، كتاب الأفضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد

فأصاب أو أخطأ، ص ١٣.

(٣) محمد الغزالي: حقوق الإنسان، المرجع السابق، ص ١٢٣.

محافظة على أموالهم وحرصا على مصلحتهم، بل إن بعض الفقهاء، وهو الإمام أبو حنيفة، لا يرى السفه موجبا للحجر على السفه، لأن في الحجر عليه إهدارا لأدميته وكرامته، في سبيل المحافظة على المال، وأدمية وكرامة الفرد وحرية أهم من ماله، فلا يضيع الأعلى بسبب الأدنى^(١).

الحرية السياسية: وهي إبداء الرأي في شئون الحكم والحياة المدنية والعامّة، وقد كفلها الإسلام للفرد كذلك بل دعا إليها وأمر بها، واعتبرها فريضة على كل مسلم، فيقول تعالى: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"^(٢). ويقول (ص): "كلا والله لتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدى الظالم ولتأطرنه على الحق أطرا ولتقصرنه على الحق قصرا، أو ليضربن الله قلوب بعضكم على بعض"^(٣)، ولذا قرر الإسلام، مبدأ الشورى في الحكم، أى حق كل مسلم ذى رأى في إبداء رأيه، فقال تعالى مخاطبا الرسول (ص): "وشاورهم فى الأمر"^(٤)، وقال: "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم"^(٥).

وكان (ص) يدرّب أصحابه على تداول الرأى ومناقشة الآراء، ويسمع لهم ويأخذ ببعض ما يرونه، وقد كان (ص) ما أغناه عن آرائهم، وهو الذى يوحى إليه من ربه، إنما كان ذلك منه تدعيما لمبدأ الشورى فى الإسلام^(٦).

حق المساواة: ويعنى، أن الناس جميعا متساوون فى طبيعتهم البشرية فلا يفضل فرد غيره بحسب عنصره الإنسانى وانحداره من

(١) د. زكريا البرى: حقوق الإنسان فى الإسلام، ١٩٨١، ص ٤٦ - ٤٧. مصطفى التارزى:

موقف الإسلام من حقوق الإنسان، المرجع السابق، ص ٨٤.

(٢) آية رقم (١٠٤) من سورة آل عمران.

(٣) سنن ابن ماجه: ج ٢، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ص ١٣٢٨.

(٤) آية رقم (١٥٩) من سورة آل عمران.

(٥) آية رقم (٣٨) من سورة الشورى.

(٦) مصطفى التارزى: موقف الإسلام من حقوق الإنسان، المرجع السابق، ص ٨٥ - ٨٦.

سلالة خاصة، وأن التفاضل بين الناس يقوم على أمورٍ أخرى غير طبيعتهم وعناصرهم وسلالتهم وأجناسهم ٠٠٠ الخ^(١).

وقد قرر الإسلام، أن الناس سواسية بحسب خلقهم الأول، وعناصرهم الأولى، ولا تفاضل بينهم في إنسانيتهم، لأنهم قد انحدروا جميعاً من أب واحد، وأم واحدة، وما قسمهم الله شعوباً وقبائل لتفضيل شعب على غيره أو قبيلة على أخرى، وإنما ليكون ذلك وسيلة للتعارف والتميز وتبادل المنافع، أما التفاضل بينهم عند الله فإن أساسه العمل الصالح وتقوى الله، وهو ما ورد في قوله تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير"^(٢)، و "ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين"^(٣)، و "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء"^(٤)، كما أكدت السنة النبوية كذلك هذه المساواة بين البشر والناطقة عن وحدة الأصل وعدم التفاضل إلا بالعمل، وذلك فيما روى عنه (ص) في حجة الوداع، أنه قال: "أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر إلا بالتقوى ٠٠٠" تأسيساً على ذلك، حرم الإسلام التفرقة العنصرية بين بنى البشر فلا تفرقة بينهم، على أساس من الجنس أو اللغة أو العقيدة أو العرق أو الموطن، فالجميع فيه سواء في تحمل المسؤولية والجزاء، "فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره"^(٥)، "والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"^(٦).

(١) د. على عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر

والتوزيع، الطبعة السادسة، ١٩٩٩م، ص ٧.

(٢) آية رقم (١٣) من سورة الحجرات.

(٣) آية رقم (٢٢) من سورة الروم.

(٤) آية رقم (١) من سورة النساء.

(٥) آيتا رقم (٧، ٨) من سورة الزلزلة.

(٦) سنن أبي داود: ج ٤، كتاب الحدود، باب في الحد يشفع فيه، ص ١٣٢.

وهم سواء فى أداء العبادات، "وأقيموا الصلاة"، "وأتوا الزكاة" "كتب عليكم الصيام". "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً"، وهم سواء فى تولى المناصب، "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبة ما أقام فيكم كتاب الله تعالى" (١).

كما قال عمر بن الخطاب (ض)، حين حضرته الوفاة: "لو كان سالم مولى أبى حذيفة لاستخلفته". وهم سواء فى التمتع بالحقوق، كحق الحياة، وحق الحرية وحق التملك.

تأسيساً على ذلك: لا فرق فى الإسلام بين الذكور والإناث فى التمتع بالحقوق أو التحمل بالالتزامات، "من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحبيبه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون" (٢). "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" (٣)، "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" (٤)، "للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن" (٥).

لا فرق فى الإسلام فى تطبيق هذه المبادئ بين المسلمين وغير المسلمين، فالذميون فى بلد إسلامي أو خاضع للمسلمين لهم ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما على المسلمين، على النحو السابق إيضاحه (٦)، كما أن على المسلمين أن يبروهم ويحسنوا إليهم. فقد قال تعالى: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم" (٧).

(١) صحيح مسلم بشرح النووي: ج ١٢، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء فى غير معصية وتحريمها فى المعصية، ص ٢٢٤ - ٢٢٦. فتح الباري بشرح صحيح البخارى: ج ١٣، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ص ١٣٠.

(٢) آية رقم (٩٧) من سورة النحل.

(٣) آية رقم (٣٨) من سورة المائدة.

(٤) آية رقم (٢) من سورة النور.

(٥) آية رقم (٣٢) من سورة النساء.

(٦) انظر سابقاً ص ٦٧٤ وما بعدها من هذا البحث.

(٧) آية رقم (٨) من سورة الممتحنة.

إن المجتمع يجب أن يسوده الاتحاد والإخاء والتعاون بين أفرادهِ جميعاً على اختلاف أجناسهم وانتماءاتهم ولغاتهم وعقيدتهم، فإن في ذلك قضاء على التفرقة والتخاصم، وتحقيقاً للخير والمنافع، وهو ما دل عليه قوله تعالى: "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً"^(١)، و "إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم"^(٢)، و "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"^(٣)، وغنى عن البيان، أن المساواة المقصودة هنا لا تتعارض مع ما يوجبه العدل من ضرورة التفرقة في الثواب والجزاء بين المحسن والمسيء، والمخطيء والمصيب، والعالم والجاهل، والقادر والعاجز، والعامل والعاطل، لأن كلا من هؤلاء لا يتساوى مع الآخر، بل إن التفرقة بينهم هي تحقيق للمساواة المطلوبة والله تعالى يقول: "قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون"^(٤)،

حق الملكية: أقر الإسلام حق الفرد في التملك، ولذا سخر له الكون بمنافعه، وجعل الامتلاك منه بقدر السعي والعمل والكفاح، فقال تعالى: "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى"^(٥)، فكل ما يحوزه الإنسان من مال بالوسائل المشروعة هو حق له يملكه وينتفع به في أمن من أن ينازعه فيه أحد دون وجه حق، "ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل"، وقال (ص) في خطبة السوداع: "إن دماءكم وأموالكم ... بينكم حرام"^(٦)، كما أن على الدولة عبء حمايته وضمان انتفاعه به في سلام.

^(١) آية رقم (١٠٣) من سورة آل عمران.

^(٢) آية رقم (١٠) من سورة آل الحجرات.

^(٣) آية رقم (٢) من سورة المائدة.

^(٤) آية رقم (٩) من سورة الزمر، مصطفى التارزي: موقف الإسلام من حقوق الإنسان، ص ٩٠.

^(٥) آية رقم (٣٩) من سورة النجم.

^(٦) سنن الترمذي: المرجع السابق، ج ٢، أبواب الفتن، ص ٢٤.

وقد تشدد الإسلام فى حماية الأموال، وفرض أقصى العقوبات للمعتدين على ملكية أصحابها، وذلك كعقوبتى، السرقة والحراية^(١).

أما الغصب ونقل الحدود فى الأرض، فمقتطفه ملعون فى الإسلام ومحروم من رحمة الله، يقول (ص)، فيما روى عنه: "من غصب شبرا من أرض طوقه الله تعالى من سبع أرضين يوم القيامة"^(٢).

وبذلك أقر الإسلام للإنسان حق التملك بالوسائل المشروعة ووفر له من الحماية ما يضمن سلامة الانتفاع به.

حق التعلم: مجد الإسلام العلم وأشاد به، ونوه بفضله فى إدراك الحقائق، وكشف أسرار الكون والانتفاع بنعمه والوصول إلى الإيمان الصحيح، واعتبره حقا لكل مسلم وفرضه عليه، وأشاد بالعلماء وجعلهم ورثة الأنبياء، وفرق دائما بين من يعلمون ومن لا يعلمون ورفع الأولين وفضلهم على الآخرين، وكل ذلك على النحو السابق بيانه من قبل^(٣)، فالعلم حق لكل فرد فى الإسلام، ليعرف ما له من حقوق وما عليه من واجبات، حتى يتمكن من العيش فى أمن وسلام.

وكما هو حق لغير المتعلم، فهو واجب على العالم تجاه الجاهل، فعلى العلماء واجب تعليم غير المتعلمين، قال تعالى: "قلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون"^(٤).

وعن على (ض) أنه قال: "لا يسأل الجهلاء لما لم يتعلموا حتى يسأل لما لم يعلموا"^(٥). وقد كان الرسول (ص) يعلم الصحابة (ض)

(١) آيتا رقم (٣٣، ٣٨) من سورة المائدة.

(٢) صحيح مسلم: ج ١١، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها، ص ٤٨. د. على عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان فى الإسلام، المرجع السابق، ص ٢٠٨ - ٢٠٩. مصطفى التارزى: موقف الإسلام من حقوق الإنسان، المرجع السابق، ص ٩٥ - ٩٦.

(٣) انظر سابقا، ص ٦٧ من هذا البحث.

(٤) آية رقم (١٢٢) من سورة التوبة.

(٥) ذكره، د. محسن العبودى: الحريات الاجتماعية بين النظم المعاصرة والفكر السياسى الإسلامى، بحث بسلسلة حقوق الإنسان، المجلد الثالث، المرجع السابق، ص ٧٤.

ويرسلهم إلى البلدان للتعليم، واقتدى به خلفاؤه من بعده، فكانوا يرسلون الصحابة للأمم لتعليم أهلها . ومن هنا يقع على عاتق الدولة في الإسلام واجب تشجيع التعليم وتيسير سبله واعتباره حقا لكل واحد يجب أن يحصل عليه^(١) .

حق العمل: العمل في الإسلام عبادة وجهاد، وهو أيضا حق لكل فرد، باعتباره المصدر الطبيعي للارتزاق والوسيلة الأساسية لعمارة الكون، وقد دعا الإسلام إليه وطلبه من كل قادر عليه فقال تعالى: "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون"^(٢) . "فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله"^(٣) . "هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه"^(٤) .

بل جعل الإسلام التفاضل بين العباد على أساس أعمالهم والتمييز بينهم على ما يقدمون من نفع وفائدة . ولم يحقر من شأن عمل فكل عمل يستفيد منه المجتمع هو محل اعتبار وتقدير . وعلى العامل أن يتقن ما يقوم به من عمل لأن ذلك من قبيل أداء الأمانة فقال (ص): "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه" .

كذلك ضمن الإسلام للعمال حقوقهم، فمن حق العامل أن يوفى أجره على ما قام به من عمل، وأن يكون أجره مجزيا وعاجلا فور انتهائه من

(١) د. عبد الواحد الغار: لمحات عن حقوق الإنسان في الإسلام، المرجع السابق، ص ٥٤ - ٥٦. د. محسن العبودي: الحريات الاجتماعية بين النظم المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي، المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٤. مصطفى التارزي: موقف الإسلام من حقوق الإنسان، المرجع السابق، ص ٩٣ - ٩٥. د. عبد العزيز كامل: الإسلام والتفرقة العنصرية، بحث أصدرته هيئة اليونسكو في سلسلة (المسألة العنصرية والفكر الحديث)، ١٩٧٠، ص ٩ وما بعدها.

(٢) آية رقم (١٠٥) من سورة التوبة.

(٣) آية رقم (١٠) من سورة الجمعة.

(٤) آية رقم (١٥) من سورة الملك.

عمله، فقال (ص): "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه".^(١) أيضا، من حق العامل، ألا يكلف بما لا يطبق من الأعمال، يقول تعالى: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها"^(٢)، فإذا كلف رب العمل العامل بزيادة على المطلوب فللعامل أن يطالب بزيادة على أجره، وذلك لقوله (ص): "لا تكلفوهم ما لا يطيقون فإذا كلفتموهم فأعينوهم"^(٣)، أى أعينوهم على حمله، ومن صور العون الزيادة فى الأجر.

وبذلك يكون الإسلام قد أقر للفرد بحقه فى العمل، وضمن له حقوقه المترتبة على قيامه بالعمل، وأعطى لصاحب العمل حقه، بأن أمر العامل أن يتقن ما يكلف به من عمل^(٤).

كانت هذه أهم الحقوق التى كفلها الإسلام للإنسان منذ ما يزيد على أربعة عشر قرنا، وهى كما اتضح، تشمل كل جوانب حياته، وتثبت له وهو لا يزال جنينا وتستمر معه حتى آخر رمق فى حياته، فتضمن له حياة كريمة آمنة.

وقد كلل المجلس الإسلامى العالمى، هذه الحقوق التى كفلها الإسلام للإنسان فوضعها فى ميثاق، أعلن عنه فى بيان بمناسبة بدء القرن الخامس عشر الهجرى، وقد صدر فى باريس يوم ٢١ ذى القعدة ١٤٠١هـ، ١٩ سبتمبر ١٩٨١م، باسم "البيان العالمى لحقوق الإنسان فى الإسلام"، وقد جاء فى ديباجته: "نعلن نحن معشر المسلمين، حملة لواء الدعوة إلى الله فى مستهل القرن الخامس عشر الهجرى، هذا البيان باسم الإسلام، عن حقوق الإنسان مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وهى بهذا

^(١) سنن ابن ماجه: ج ٢، كتاب الرهون، ص ٨١٧. سنن البيهقى: كتاب الإجارة، باب لا تجوز الإجارة حتى تكون معلومة، وتكون الأجرة معلومة، ص ١٢٠.

^(٢) آية رقم (٢٨٦) من سورة البقرة.

^(٣) سنن ابن ماجه: ج ٢، كتاب الأدب، باب الإحسان إلى الممالك، ص ١٢١٧.

^(٤) د. أحمد بكير: الضمير الدينى وحقوق الإنسانية فى الإسلام، المرجع السليق، ص ١٥٦.

د. على عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان فى الإسلام، المرجع السابق، ص ١٥ - ١٧.

د. عبد الواحد محمد الفار: لمحات عن حقوق الإنسان فى الإسلام، المرجع السابق، ص

الوضع، حقوق أدبية لا تقبل حذفًا ولا تعديلًا ولا نسخًا ولا تعطيلًا، إنها حقوق شرعها الخالق سبحانه، فليس من حق بشر - كائنًا ما كان - أن يعطلها أو يعتدى عليها، ولا تسقط حصانتها الذاتية لا بإرادة الفرد تنالًا عنها، ولا بإرادة المجتمع ممثلًا فيما يقيمه من مؤسسات أيا كانت طبيعتها، وكيفما كانت السلطات التي تخولها، إن إقرار هذه الحقوق هو المدخل الصحيح لإقامة مجتمع إسلامي حقيقي".

وأوضحت الديباجة سمات هذا المجتمع الحقيقي، كالمساواة والحرية والعدل . . . إلخ . وقد تناول البيان ثلاثة وعشرين حقًا، نص عليها، مستمدة كلها من القرآن الكريم والسنة النبوية، فدعم كل حق على حده بسنده منهما، وهذه الحقوق هي: حق الحياة - حق الحرية - حق المساواة - حق العدالة - حق الفرد في محاكمة عادلة - حق الحماية من تعسف السلطة - حق الحماية من التعذيب - حق الفرد في حماية عرضه وسمعته - حق اللجوء - حق الأقليات - حق المشاركة في الحياة العامة - حق حرية التفكير والاعتقاد والتعبير - حق الحرية الدينية - حق الدعوة والبلاغ - الحقوق الاقتصادية - حق حماية الملكية - حق العامل وواجبه - حق الفرد في كفايته من مقومات الحياة - حق بناء الأسرة - حقوق الزوجة - حق التربية - حق الفرد في حماية خصوصياته - حق حرية الارتحال والإقامة.

فمثلًا في حق اللجوء، نص البيان على:

أ - من حق كل مسلم مضطهد أو مظلوم أن يلجأ إلى حيث يأمن في نطاق دار الإسلام وهو حق يكفله الإسلام لكل مضطهد، أيا كانت جنسيته أو عقيدته أو لونه، ويحمل المسلمون واجب توفير الأمن له متى لجأ إليهم، "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه" (١).

(١) آية رقم (٦) من سورة التوبة.

ب - بيت الله الحرام - بمكة المشرفة - هو مثابة وأمن للناس جميعا لا يصد عنه مسلم "ومن دخله كان آمنا"^(١)، "وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا"^(٢)، "سواء العاكف فيه والباد"^(٣) .

وفى حق الفرد فى كفايته من مقومات الحياة، نص البيان على: "من حق الفرد أن ينال كفايته من ضروريات الحياة من طعام وشراب وملبس ومسكن، وما يلزم لصحة بدنه من رعاية، وما يلزم لصحة روحه وعقله من علم ومعرفة وثقافة فى نطاق ما تسمح به موارد الأمة، ويمتد واجب الأمة فى هذا ليشمل ما لا يستطيع الفرد أن يستقل بتوفيره لنفسه من ذلك" النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم"^(٤) .

وكما هو واضح، فإن هذا البيان العالمى، المستند على القرآن الكريم والسنة النبوية مصدرا له، قد جاء شاملا كل حقوق الإنسان فى كافة النواحي، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والشخصية والدينية، الضرورى منها والكمالى، ولم يغادر حقا يمكن أن يرقى بكرامة الإنسان ويعلى من شأنه إلا ونص عليه، مستندا فى كل ذلك على القرآن والسنة كما أوضحنا .

وقد تناول البحث هذا الموضوع بالذات "حقوق الإنسان" إحقاقا للحق، وردا على مزاعم الأمم الأخرى التى تدعى أن العالم الإنسانى مدين لها بتقرير حقوق الإنسان، وقد تنازعت فيما بينها فضل السبق إلى ذلك، فادعاه الإنجليز لأنفسهم، زاعمين أنهم أعرق شعوب العالم فى هذا المجال، ونسبته الفرنسيون لهم، كإحدى نتائج ثورتهم، وأنكرت أمم أخرى عليهما هذا الفضل ونسبته لنفسها .

والواقع أن هناك ثلاث حقائق يجب ذكرها هى:

^(١) آية رقم (٩٧) من سورة آل عمران .

^(٢) آية رقم (١٢٥) من سورة البقرة .

^(٣) آية رقم (٢٥) من سورة الحج .

^(٤) آية رقم (٦) من سورة الأحزاب .

الأولى: أن حركة حقوق الإنسان في العالم لم تنشط إلا في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وتوجت بالوثائق الدولية منذ ما يقرب من نصف قرون من الزمان، في حين أن الإسلام أقر هذه الحقوق منذ ما يزيد على أربعة عشر قرناً من الزمان. أي أن الإسلام هو بكل تأكيد صاحب الفضل الأول. كما أنه المصدر الأصلي لحقوق الإنسان، وهو ما عبر عنه البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، سبتمبر ١٩٨١م، بقوله: "شرع الإسلام - منذ أربعة عشر قرناً - حقوق الإنسان في شمول وعمق ١٠٠"، وكذلك أحد علماء الإسلام بقوله: "إن آخر ما أملت فيه الإنسانية من قواعد وضمانات لكرامة الجنس البشري كان أبجديات الإسلام، وإن إعلان الأمم المتحدة عن حقوق الإنسان تردّد عادى للوصايا النبيلة التي تلقاها المسلمون عن الإنسان الكبير والرسول الخاتم (ص)"^(١).

الثانية: أنه رغم كل ما أسفرت عنه الجهود البشرية من إبرام اتفاقيات وإعلان موثيق تتادى بحقوق الإنسان وتوثقها^(٢)، فلا زالت حقوق

(١) الشيخ الغزالي: حقوق الإنسان في الإسلام، المرجع السابق، ص ١٠.

(٢) من الموثيق والاتفاقيات التي عقدت بهدف الدفاع عن حقوق الإنسان وتقريرها:

في عام ١٩٢٦، ٩/٢٥، الاتفاقية الخاصة بالرق.
عام ١٩٤٨، ٧/٩، اتفاقية الحرية النقابية وحماية حق التنظيم النقابي. ١٢/٩، اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها. ١٢/١٠، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
في عام ١٩٤٩، ٧/١، اتفاقية حق التنظيم النقابي والمفاوضة الجماعية. ٨/١٢، اتفاقية جنيف لتحسين حال الجرحى والمرضى بالقوات المسلحة في البحار. ٨/١٢، اتفاقية جنيف بشأن معاملة أسرى الحرب. ٨/١٢، اتفاقية جنيف بشأن حماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب. ١٢/٢، اتفاقية حظر الاتجار بالأشخاص واستغلال دعارة الغير.
في عام ١٩٥١، ٦/٢٩، اتفاقية المساواة في الأجور. ٧/٢٨، الاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين.

في عام ١٩٦٣، ١١/٢٠، إعلان الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري.
عام ١٩٧٤، ١١/٦، الإعلان العالمي الخاص باستئصال الجوع وسوء التغذية. ١١/١٩، توصية بشأن التربية من أجل التفاهم والتعاون والسلام على الصعيد الدولي، والتربية في مجال حقوق الإنسان وحياته الأساسية.

الإنسان تنتهك حتى الآن في كل مكان في العالم^(١)، وحتى في أعرق دولة حضارية وأكثرها رقى وتقدماً مادياً وعلمياً، فمن تقارير لمنظمة العفو الدولية: "أن يكون المرء من دعاة حقوق الإنسان في الأمريكتين، فهذا يعنى

= عام ١٩٧٥، ١٢/٩، إعلان حماية جميع الأشخاص من التعرض للتعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللا إنسانية أو المهينة. ١٢/٩، الإعلان الخاص بحقوق المعوقين.

عام ١٩٧٨، ٦/٢٧، اتفاقية علاقات العمل في الخدمة العامة. ١١/٢٧، إعلان بشأن العنصر والتمييز العنصري. ١١/٢٨، إعلان بشأن المبادئ الأساسية الخاصة بإسهام وسائل الإعلام في دعم السلام، والتفاهم الدولي، وتعزيز حقوق الإنسان، ومكافحة العنصرية، والفصل العنصري، والتحريض على الحرب.

= عام ١٩٨٨، ٦/٢١، اتفاقية بشأن النهوض بالعمالة والحماية من البطالة. ١٢/٩، مجموعة المبادئ المتعلقة بحماية جميع الأشخاص الذين يتعرضون لأي شكل من أشكال الاحتجاز أو السجن.

عام ١٩٩١، ١٢/١٧، مبادئ حماية الأشخاص المصابين بمرض عقلي وتحسين العناية بالصحة العقلية.

عام ١٩٩٢، ١٢/١٨، إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية وإلى أقليات دينية ولغوية. ١٢/١٨، الإعلان المتعلق بحماية جميع الأشخاص من الاختفاء القسري.^(١) فمن تقارير منظمة العفو الدولية: منذ بداية عام ١٩٩٧م، اغتيل ما يزيد على ٢٥ من دعاة حقوق الإنسان في كولومبيا، كما قتل عدد من أعضاء منظمات حقوق الإنسان والمنظمات الاجتماعية في البرازيل وهنوراس وغواتيمالا. منظمة العفو الدولية، النشرة الإخبارية، سبتمبر ١٩٩٩م، المجلد ٢٩، العدد الخامس.

كما جاء في تقارير لها أيضاً عن إسرائيل والأراضي المحتلة: وظل تعذيب الفلسطينيين وإساءة معاملتهم ممارسة منظمة تجيزها رسمياً المبادئ التوجيهية السرية التي تبيح لجهاز الأمن العام استخدام قدر "معتدل" من الضغط الجسدي والنفسي واستمرت محكمة العدل العليا الإسرائيلية في السماح باستخدام القوة البدنية التي تصل إلى درجة التعذيب أثناء استجواب الفلسطينيين، وذلك برفضها أوامر المحاكم التي تحظر استخدام القوة البدنية، وذكرت منظمة العفو الدولية، في بيان شفهي قدمته إلى "لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة" في مارس، أن التقنين الفعلي للتعذيب في إسرائيل قد أدى إلى تقويض الحماية الدولية لحقوق الإنسان، كما يدل على انتهاكات حقوق الإنسان في كل أنحاء العالم. من تقارير منظمة العفو الدولية عن الفترة ما بين يناير وديسمبر ١٩٩٧م، ص ١٢٤ - ١٢٥.

أن يصبح عرضة للخطر، بل قد يدفع حياته ثمنا لهذا الالتزام، فكثيرا ما يكون أولئك الذين يفاضلون مدافعا عن حقوق وكرامة الآخرين، هم أول من يعانون من ويلات الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، كما يتعرض عدد هائل من دعاة حقوق الإنسان لتهديدات بالقتل وصنوف من التهريب...^(١)، كما لا زالت التفرقة العنصرية سلاحا تشهره بلاد أوربا والغرب فى وجه السود والملونين المقيمين بها^(٢)، هذا فضلا عن الحروب التى تشتعل فى معظم بلاد العالم الآن والتى يترتب عليها إبادة شعوب بأكملها، كما رأينا ونرى جميعا فى حرب الصرب مع البوسنة والهرسك بدعوى التطهير العرقى، وكذلك فى الحرب بين أفغانستان والقوات السوفيتية^(٣)،

(١) منظمة العفو الدولية، النشرة الإخبارية، سبتمبر ١٩٩٩، المجلد ٢٩، العدد الخامس.

(٢) فمن تقارير لمنظمة العفو الدولية: فى يوليو أعدم "فلنت غريغورى هنت" وهو رجل أسود فى أول إعدام يجرى تنفيذه فى ولاية ماريلاند منذ ٣٦ عاما من دون موافقة السجين. ومن أصل (١٧) شخصا محكومين بالإعدام فى ولاية ماريلاند، كان ثمة (١٤) شخصا ينتمون إلى أقليات عرقية، وفى أبريل أطلق أحد أفراد شرطة مدينة نيويورك النار على شاب أسود فى ظهره، تقرير منظمة العفو الدولية عن الفترة ما بين يناير وديسمبر ١٩٩٧، ص ٤٦٦.

(٣) فقد جاء فى أحد تقارير منظمة العفو الدولية، تحت عنوان "عشرون عاما مرت على الحرب ولا تلوح فى الأفق نهاية لويلاتها": كل ثلاث ساعات أو نحو ذلك يلقى طفل فى أفغانستان حتفه فى انفجار يمزق جسده، فالتركة التى خلفها تدخل القوى العظمى فى الشؤون السياسية الأفغانية لا تقتصر على الحرب الوحشية، بل تشمل نحو عشرة ملايين لغم أرضى، ومن الصعب تقدير مدى المعاناة الإنسانية فى أفغانستان ومن العسير تصويره "ومن المستحيل فهمه" لقد فقد أكثر من مليون من الرجال والنساء والأطفال الأفغان أرواحهم بسبب تلك الحرب، وساهم الخراب الذى أشاعته فى وفاة ما يقدر بنحو أربعة ملايين طفل من الجوع والمرض، ويشهد الشهر القادم ذكرى مرور (٢٠) عاما على الحرب، فقد ظلت القوات السوفيتية وقوات الحكومة الأفغانية على مدى عقد من الزمان، تقاتل المجاهدين المسلحين الذين تساندتهم الولايات المتحدة وحلفاؤها الأوروبيون، وباكستان والمملكة العربية السعودية وإيران، منظمة العفو الدولية، النشرة الإخبارية، نوفمبر ١٩٩٩م، المجلد ٢٩، العدد السادس.

وحرب كوسوفيا ويوغوسلافيا^(١)، وأخيرا، أعلنت إسرائيل الحرب على فلسطين في أكتوبر ٢٠٠٠، وغير ذلك بما يترتب عليها من انتهاكات حقوق الإنسان في شتى أنحاء العالم، فماذا قدمت إذن المواثيق الدولية المتعددة التي تنص على حقوق الإنسان؟ وبماذا ساهمت الاتفاقيات والمعاهدات الدولية التي وقعتها الدول آخذة عهدا على نفسها بالالتزام بها؟ هذا، في حين أن حقوق الإنسان في الإسلام ترتفع إلى مرتبة الأوامر الإلهية ومن ثم أحيطت بالضمانات الكافية لحمايتها وتنفيذها، وهو ما عبر عنه المجلس الإسلامي العالمي، في البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام بقوله: "شرع الإسلام منذ أربعة عشر قرنا حقوق الإنسان ٠٠٠ وأحاطها بضمانات كافية لحمايتها، وصاغ مجتمعه على أصول ومبادئ تمكن لهذه الحقوق وتدعمها".

الحقيقة الثالثة: أن عدم استناد المواثيق الدولية في تقريرها لحقوق الإنسان على أساس من الدين الذي يدعو إلى الفضيلة والأخلاق، لتستمد منه هذه الحقوق أدى إلى ارتفاع أصوات للمطالبة بأشياء تنافي كل فضيلة وتتجرد من كل خلق وتعتبر ما تطالب به حقوقا طبيعية للإنسان وهو ما يثير العجب والخلل، ومن ذلك، أن منظمة كمنظمة العفو الدولية - وهي حركة تطوعية عالمية تسعى إلى منع بعض أخطر انتهاكات حقوق الإنسان

(١) ذكر أحد تقارير منظمة العفو الدولية، أنه: يوما بعد يوم، تخلو كوسوفيا من سكانها، وبحلول منتصف مايو، كان ما يزيد عن ٩٢٠ ألف شخص من ذوى الأصل الألباني قد أجبروا على عبور الحدود إلى البلدان المجاورة ٠٠٠٠ وتشير أقوال النازحين إلى أن ثمة جرائم منظمة ضد الإنسانية ترتكب في كوسوفيا، إذ تقوم القوات اليوغوسلافية، والجماعات الشبه العسكرية الصربية بشكل دؤوب بإخلاء المدن والقرى من سكانها ذوى الأصل الألباني، فضلا عن قتل وضرب المدنيين، وتعرضت أعداد كبيرة ربما بلغت عدة آلاف من ذوى الأصل الألباني العزل للإعدام أو الإخفاء"، وروى النازحون كيف قامت القوات الصربية وقوات الشرطة والجماعات شبه العسكرية بتدمير المنازل وعزل الرجال عن النساء ثم إعدام هؤلاء الرجال دون محاكمة أو اقتيادهم إلى مصير مجهول ٠٠ وفي الوقت الراهن غدا كثير من أهالي كوسوفو أمام مستقبل غامض باعتبارهم من اللاجئين، منظمة العفو الدولية، النشرة الإخبارية، يوليو ١٩٩٩م، المجلد ٢٩، العدد الرابع.

الأساسية التي ترتكبها الحكومات - تدافع عن الشواذ جنسياً في كل مكان في العالم، وتدّدد بانتهاك حقوقهم وتطالب لهم بالحرية في ذلك، وتعدّه ضمن حقوق الإنسان الأساسية التي نصبت نفسها للدفاع عنها^(١).

أما حقوق الإنسان في الإسلام، فلأنها تستمد أصولها من الدين وتستند إلى مصدر إلهي، فقد جاءت هذه الحقوق متفقة مع ما تقضى به الأخلاق الفاضلة والقيم النبيلة، دون أن تثير خجلاً أو تخدش حياء،

(١) ومما جاء في إحدى نشراتها في هذا المجال: "إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يبدأ بعبارة نقول: إن جميع أعضاء الأسرة البشرية لهم حقوق متساوية لا يجوز إهدارها أو الانتقاص منها، وهو تأكيد ينبغي النظر إليه كواحد من أهم الإنجازات التي تحققت في القرون العشرين، بيد أن أقلية لا يستهان بها من سكان العالم لم تحصل بعد على حق الانتماء الكامل إلى هذه الأسرة البشرية، فهناك حكومات في شتى أنحاء العالم تشهر مجموعة من القوانين والممارسات القمعية لتحول دون حصول الشواذ جنسياً من اللوطيين والسحاقيات وذوى الميول الجنسية الثنائية والمخنثين على حقوقهم الإنسانية الأساسية، فما زال اللوطيون والسحاقيات يتعرضون للسجن، وما زال هؤلاء يتعرضون للتعذيب لانتزاع اعترافات منهم عن سلوكهم المنحرف، بل ويقتلون على أيدي فرق الموت في المجتمعات التي ترى أنهم نفايات يجب التخلص منها، كما يعدمون في البلدان التي تعتبرهم خطراً اجتماعياً، وهذه كلها انتهاكات لبعض الحقوق الأساسية التي يسعى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى حمايتها ... ففي أجزاء كثيرة من العالم لا يزال ينظر إلى كون المرء لوطياً أو سحاقياً باعتباره خطأ وليس حقاً ... عندما يقوم من بيدهم مقاليد الحكم بوصم أفراد جماعات بعينها بأنهم أقل من البشر، لا شيء سوى لأن هويتهم تجعل ذواتهم مختلفة عن ذواتنا، فإنهم بذلك يمهّدون الطريق لارتكاب انتهاكات جسيمة للحقوق الإنسانية لتلك الجماعات ... إن حقوق السحاقيات واللوطيين هي من صميم قضايا حقوق الإنسان، بسبب طبيعة ونطاق الانتهاكات التي يقاسيها أولئك الأشخاص ... إن حقوق السحاقيات واللوطيين تندرج ضمن قضايا حقوق الإنسان، لأن الميول الجنسية شأنها شأن النوع والعرق مثلاً، تنتمي إلى الأوجه الأساسية للهوية الإنسانية، ... إن القوانين والممارسات التي ترمي إلى إجبار الأفراد على تغيير أو إنكار ميولهم الجنسية، إنما تنتهجم على أحد الجوانب المتأصلة لشخصية الإنسان ... ولذلك فإن الحق في حرية أن يحدد المرء هذه الميول، والحق في حرية التعبير عنها دون خوف هما من صميم حقوق الإنسان بكل معناها. انظر، منظمة العفو الدولية، النشرة الإخبارية، سبتمبر ١٩٩٩م، المجلد ٢٩، العدد الخامس.

وبتطبيقها تتحقق للإنسان حياة كريمة فاضلة فى جميع جوانبها وتعود على المجتمع كله بالنفع والفائدة، وهنا يظهر الفارق كبيرا .

ثانيا : وضع المرأة فى المجتمع الإسلامى :

يندد الغرب بحال المرأة المسلمة فى ظل الشريعة الإسلامية، لما تعانيه المرأة فى ظل هذه الشريعة من وضع متدن - كما يتصورون - يتناقض فى كثير من جوانبه مع ما وصلت إليه المدنية الحديثة، وما نادى به موثيق حقوق الإنسان فى العالم المعاصر وأقلها مساواة المرأة بالرجل .

وقبل الرد على هذه المزاعم يجب أولا، توضيح ما يلى :

أن المعروف، أن الإسلام جاء فى مجتمع لا قيمة فيه للمرأة، فهى إما أن تؤاد، ويتم التخلص منها صغيرة، وإما أن تترك لتعيش، وتكون حياتها سلسلة من المعاناة، فهى تتعرض للسبى، والعضل، والإيلاء، والظهار، ولا حق لها فى إرث، ولا إرادة لها فى اختيار زوج، أو التصرف فى ما تملك من مال إن كان لها مال . ولا يوجد عرف أو عادة تلزم بتكريمها فى أسرتها أو قبيلتها .

هذا هو وضع المرأة فى مجتمعها قبل ظهور الإسلام، فلما جاء الإسلام كان بمثابة المخلص المنقذ لها، إذ منحها حق الحياة بعد أن حرم وأدها "وإذا المؤودة سئلت بأى ذنب قتلت" ^(١)، وكرم جنسها: "ولقد كرّمنا بنى آدم" ^(٢)، بعد أن أثبت أنها من جنس الرجل لا فرق بينهما "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء" ^(٣) . وسأوى بينها وبين الذكر فى حقوقها، إذ منحها حق التعليم، بل أوجب عليها، وذلك فيما روى عنه (ص): "طلب العلم فريضة على كل

(١) آيتا رقم (٨ - ٩) من سورة التكوين .

(٢) آية رقم (٧٠) من سورة الإسراء .

(٣) آية رقم (١) من سورة النساء .

مسلم ومسلمة" . وحق إعالة الرجل لها: "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" ^(١)، وحق العمل إن أرادت ^(٢)، وكرمها بنتا "يوصيكم الله في أولادكم" ^(٣) . وكرمها زوجة "وعاشروهن بالمعروف" ^(٤)، "أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضييقوا عليهن" ^(٥) .

وكرمها مطلقة "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" ^(٦) . "وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا" ^(٧)، "وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا" ^(٨)، "ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف" ^(٩) .

وكرمها أما: "ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن أشكر لى ولوالديك إلى المصير" ^(١٠)، "فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما" ^(١١) .

(١) آية رقم (٣٤) من سورة النساء .

(٢) د. محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر، دار النهضة العربية، ١٩٨٦، ص ٢٣ - ٢٥. د. جمال الدين محمد محمود: حقوق المرأة في المجتمع الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة قضايا إسلامية، ١٩٨٦، ص ٦٦ - ٧٩.

(٣) آية رقم (١١) من سورة النساء .

(٤) آية رقم (١٩) من سورة النساء .

(٥) آية رقم (٦) من سورة الطلاق .

(٦) آية رقم (٢٢٩) من سورة البقرة .

(٧) آية رقم (٢٣١) من سورة البقرة .

(٨) آية رقم (٢٠) من سورة النساء .

(٩) آية رقم (٢٣٦) من سورة البقرة .

(١٠) آية رقم (١٤) من سورة لقمان .

(١١) آية رقم (٢٣) من سورة الإسراء .

وأشاد القرآن بشخصيات منهن كن مؤمنات صالحات أو زوجات أنبياء أو أمهاتهم. ومن ذلك: مريم ابنة عمران "والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين"^(١)، "وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين"^(٢)، آسيا امرأة فرعون: "وضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأة فرعون"^(٣)، وأم موسى: "وأوحينا إلى أم موسى"^(٤)، وامرأة عمران: "إذ قالت امرأة عمران رب إنى نذرت لك ما فى بطنى محررا فتقبل منى إنك أنت السميع العليم"^(٥).

هذا هو وضع المرأة بصفة عامة بعد الإسلام، أما عن النقاط التى طعن عليها الطاعنون على الإسلام، فننفدها كما يلى:

١ - حجاب المرأة ومدى إمكانية ممارسة حقوقها السياسية :

يعيب أعداء الشريعة الإسلامية عليها بما تفرضه على المرأة من حجاب يعزلها عن ممارسة الحياة العملية، ويحرمها من المشاركة فيها ويجعل من الصعوبة إمكانية التعامل معها.

والرد على هذا الادعاء يتمثل فى: إن القول بأن الإسلام يحجب المرأة عن ممارسة الحياة العملية، زعم باطل، فالحجاب المفروض على المرأة المسلمة ليس لإخفاء شخصها، وإنما لإخفاء ما يبدو من زينتها، وما لا يجوز أن يراه أجنبى عنها، أما عن ممارستها الحياة العملية، ومشاركتها فيها، وإمكانية التعامل معها، فإن موقف الإسلام منها فى هذا الأمر يتسم بالرقى، ويسمو فوق ما تدعيه النظم المعاصرة من حضارة وتحرر.

^(١) آية رقم (٩١) من سورة الأنبياء.

^(٢) آية رقم (٤٢) من سورة آل عمران.

^(٣) آية رقم (١١) من سورة التحريم.

^(٤) آية رقم (٧) من سورة القصص.

^(٥) آية رقم (٣٥) من سورة آل عمران.

فالإسلام فرض العلم على المرأة، وهو ما يقتضي خروجها من بيتها في طلب العلم، والتعامل مع المجتمع المحيط بها، ومنذ بداية الإسلام، والمجتمع المسلم يعرف المرأة البرزة والمرأة المحاربة، فلهن تاريخ مشرف في بلائهن مع أوائل المسلمين في الحرب وفي السلم^(١)، والتاريخ الإسلامي يعرف عديدا من النساء الفضليات اللاتي تفقهن في الدين، وكان لهن مجالس علم يحضر إليها الناس للاستماع لهن والتعلم منهن^(٢).

ويستتبع تعليم المرأة وخروجها للحياة، مسألة تمتعها بالحقوق السياسية والواقع، أن الإسلام قد ساوى بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بالحقوق السياسية، فيما عدا بعض المسائل التي اختلف الفقه بشأنها، وذلك كما يلي:

حق العمل: لم يثر خلاف بين علماء المسلمين في تمتع المرأة بهذا الحق، وأنه لا يوجد قيد شرعى يمنع المرأة من ممارسة العمل، ما دام لا يخالف شرع الله ولا تخرج إليه في صورة غير ما يقضى بها الشرع، وكانت أهلا للقيام به، أى أن حق المرأة في العمل مساو لحق الرجل، وقد زاولت النساء في عهد النبي (ص) العمل، بل إنهن قد اشتركن في أعمال تخرج بطبيعتها عن قدرة النساء كأعمال الحرب.

حق الانتخاب: وهو أحد الحقوق السياسية التي منحها الإسلام للمرأة أيضا مثلها مثل الرجل، وقد ثبت بقوله تعالى: "يا أيها النبي إذا جاءك

(١) أنور الجندى: شبهات تثار حول تطبيق الشريعة في العصر الحديث، المرجع السابق، ص ٨٠٣ - ٨٠٤. د. جمال الدين محمود: حقوق المرأة في المجتمع الإسلامي، المرجع السابق، ص ٦٦ - ٦٧، ص ٧٥ - ٧٧.

(٢) اشتهر من هؤلاء: السيدة عائشة (ص)، والتي قال عنها الرسول (ص): "خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء"، والشيخة شهرة، والتي اشتهرت بالعلم والصلاح، وكانت تلقب بفخر النساء، وقد أخذ الإمام الشافعى عنها جانبا من علم الحديث. ومؤسسة الأيوبية بنت السلطان عادل، شقيق صلاح الدين الأيوبي. وزينب البغدادية، بنت الطيب عبد اللطيف البغدادى، اللتان أخذ عنهما العلم، العالم الإسلامى أبو حيان التوحيدي.

المؤمنات يبايعنك عنى أن لا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنبن ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتن يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك فى معروف فبايعهن واستغفر لهن الله^(١).

والبيعة عمل سياسى، ويروى التاريخ الإسلامى، أن المرأة قد شاركت فى لنزاعات السياسية التى غالبا ما كانت تصاحب تولى الحكام، ومن ذلك، مشاركة كل من السيدة عائشة (ض)، والسيدة نائلة زوجة الخليفة عثمان بن عفان (ض)، فى النزاع السياسى بين الإمام على ومعاوية^(٢)، كما شاركت غيرهن فى عهد الخلافتين، الأموية والعباسية، وكان لهن أدوار أثرت فى بعض الأحيان، على سير شئون الحكم.

حق الترشيح: والمقصود به هنا، الترشيح للمناصب التى بها معنى الولاية، كالقضاء والإمامة، فبالنسبة للقضاء، ذهب بعض فقهاء المسلمين (الإمام مالك والشافعى وابن حنبل) إلى عدم جواز تولى المرأة منصب القضاء، وذلك لما يتطلبه من شروط دقيقة وعسيرة فيمن يتولاه، كالعلم التام بالأحكام الشرعية، وضمان سلامته العقلية والنفسية، وتغليب الجانب العقلى دائما على جانب العاطفة، وهو مما يصعب توفره فى المرأة بحسب طبيعتها.

غير أن بعض الفقهاء، قد ذهب إلى غير ذلك، فالمذهب الحنفى، أجاز للمرأة أن تتولى القضاء فى المسائل المدنية ومسائل الأحوال الشخصية، دون الجرائم التى تستوجب عقوبة الحد أو القصاص، وهى جرائم جنائية محددة على سبيل الحصر، لأنه لا شهادة لها فى ذلك.

أما الإمام الطبرى، فقد ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ أجاز تولى المرأة القضاء فى جميع الشئون وبلا قيد أو شرط^(٣).

١ - سورة الممتحنة.

٢ - جمال الدين محمود: حقوق المرأة فى المجتمع الإسلامى، المرجع السابق، ص ٦٣.

٦٤.

(٣) ابن حزم: المحلى، المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، المرجع السابق، ج

٩، ص ٤٢٩ - ٤٣٠. د. جمال الدين محمود: حقوق المرأة فى المجتمع الإسلامى، =

والواقع العملى الآن، قد أعطى المرأة المسلمة فى بعض الدول العربية الإسلامية هذا الحق، إذ تتولى المرأة منصب القضاء حاليا فى بعض الدول العربية الإسلامية، كدولتى السودان وتونس، كما أجاز كثير من الفقهاء للمرأة أن تتولى الفتيا استنادا إلى أن بعض كبار الصحابة كانوا يسألون عائشة (ض) فى أمور الدين فتفتيهم، وكانوا يأخذون بفتواها^(١).

أما بالنسبة للإمامة، فالوارد أن الإسلام يمنع أن تتولى المرأة الإمامة "منصب رئاسة الدولة" وذلك لما يقتضيه هذا المنصب من التصرف فى أمور الدولة جميعا وفى كل الظروف، وهو أمر يحتاج دائما إلى شجاعة وجرأة فائقة، وقدرة عقلية متميزة، ورباطة جأش وبعد نظر متتاهيين، بل تتطلب دائما أن يكون العقل فوق كل الحواس التى تعمل لدى الإنسان، وكلها صفات لا تتوفر غالبا للمرأة بحسب طبيعتها.

والجدير بالذكر أن عدم تولى المرأة رئاسة الدولة هو الأمر الغالب فى العالم كله، مسلمين وغير مسلمين، وإن وجدت حالات معدودة، إلا أنها، إما أن تكون فى دولة فيها رئاسة الدولة مجرد رمز، كما هو الحال فى بعض البلاد الملكية التى لا يكون للملك فيها سلطات تنفيذية أو تشريعية يباشرها بنفسه^(٢)، كإنجلترا حاليا. أو تدخل فى عداد هذه الحالات المعدودة دول مسلمة تقوم عليها نساء مسلمات كما كان الحال فى دولة باكستان.

- المرجع السابق، ص ٧٠. د. أنس جعفر: الحقوق السياسية للمرأة، المرجع السابق، ص ٢٤. د. عبد الغنى محمود: حقوق المرأة فى القانون الدولى العام والشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ٦٠.

(١) د. جمال الدين محمود: حقوق المرأة فى المجتمع الإسلامى، المرجع السابق، ص ٧١.

(٢) د. جمال الدين محمود: حقوق المرأة فى المجتمع الإسلامى، المرجع السابق، ص ٦٩. د. عبد الغنى محمود: حقوق المرأة فى القانون الدولى والشريعة الإسلامية، المرجع السابق،

بل إن بعض الفقه، قد توصل بالاعتماد على الأصول الشرعية والمذاهب الفقهية إلى أن المرأة في الإسلام لها أن تشغل كافة المناصب بما فيها منصبى الحاكم والقاضى^(١).

كل هذا مع بيان أن الإسلام قد فضل لها فى المقام الأول أن تفر فى بيتها، فهى راعية فيه ومسئولة عن رعيته، وأوجب على الرجل نفقتها فى جميع الحالات، بنتا وزوجة وأما وأختا

هذا بالنسبة للنقطة الأولى الخاصة بالحجاب وما استتبعه من مسألة حقوق المرأة السياسية فى الإسلام.

٢ - نصيبها فى الميراث :

يعترض أعداء الإسلام على ما يفرضه من عدم مساواة بين الرجل والمرأة، فيما يتعلق بحقها فى الميراث، والمقرر بمقتضى قوله تعالى: "للذكر مثل حظ الأنثيين" أى أن نصيب الأنثى نصف نصيب الذكر، وهو ما يعنى ظلم المرأة بتفضيل الرجل عليها دون مبرر . مما يتناقض مع مبدأ المساواة المفروض بينهما .

والحقيقة المنصفة، أن إعطاء الشرع للمرأة نصف نصيب الرجل فى الميراث لا يمثل كما يدعى المدعون أى إجحاف بحقها، لأن القول بغير ذلك، أى بمساواة المرأة بالرجل فى هذا الحق، فيه إغفال لحكم الواقع، إذ أن الواقع، أن المرأة لا تتساوى مع الرجل فى التكاليف والمسئوليات التى تقع على عاتقه تجاه أسرته، فالمرأة نفقتها واجبة على الرجل فى كل أدوار حياتها، بنتا وزوجة وأما، أما هو فإنه مكلف بالإنفاق عليها وتلبية مطالبها بنتا، ودفع المهر لها عند الزواج، والإنفاق عليها بعده، ثم هو مكلف أيضا

(١) د. أنس جعفر: الحقوق السياسية للمرأة، المرجع السابق، ص ٢٤ - ٢٥، ٥٩ - ٦٤، ٧١ - ٧٩. فتحي عثمان: الدين فى موقف الدفاع، المرجع السابق، ص ٢٠١ - ٢٠٢. د. جمال الدين محمود: حقوق المرأة فى المجتمع الإسلامى، ص ٦٩ - ٧١.

بدفع المتعة لها عند الطلاق، وأجرتها عند الرضاع "فإن أرضعن لكم فلتوهن أجورهن" (١).

وأمام كل هذه التكاليف والأعباء التي يتحملها الرجل، وتحرر المرأة من كل عبء مادي، ذهب البعض إلى أن المرأة في أمر الميراث، تعد أسعد حظا من الرجل (٢)، ويعد إعطاء الشارع لها حظا من الميراث مهما قل، غاية في الرأفة بها والرعاية لها، إذ يعد هذا النصيب وأمام تحررها من كل تكليف مادي، مجرد احتياط للوقاية مما قد تصير إليه وتقع فيه من فقد مصدر الإنفاق عليها (٣).

ورغم ذلك، فإن الإسلام قد فتح منفذا آخر لمن يرى لظروف خاصة بحالة معينة في هذه القسمة أى غبن، ويريد أن يتحاشاه، وهو طريق الوصية (في حدود الثلث) فيجوز للمورث أن يوصي في حدود الثلث لامرأة، زيادة على نصيبها المقرر لها شرعا في الميراث، وهو ما لا يبقى على حجة لأحد، هذا بالإضافة إلى أن الإسلام قد جعل للمرأة أهلية كاملة مثلها مثل الرجل، فتستطيع أن تملك، وتستطيع بإرادتها الحرة المطلقة، ودون وصاية من أحد أن تتصرف في أموالها بكافة أنواع التصرف متى كانت أهلا لهذا التصرف طبقا للقانون، كما جعل لها الإسلام ذمة مالية مستقلة عن ذمة زوجها، فلا يحل له أن يأخذ شيئا من مالها إلا برضاها.

وهذا بالمقارنة بالمرأة الغربية في ظل القوانين الأجنبية - التي ينعى أصحابها على الإسلام موقفه من المرأة - إذ أن المرأة عندهم وفي ظل

(١) آية رقم (٦) من سورة الطلاق.

(٢) الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشرعية، الطبعة (١٦)، المرجع السابق، ص ٢٣٨.
د. على عبد الواحد وافي: المرأة في الإسلام، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الطبعة الثانية، ٥٢ - ٥٣.

(٣) الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشرعية، المرجع السابق، ص ٢٤٥.

قوانينهم الوضعية مكلفة بالمشاركة المادية فى نفقات الأسرة، وذلك بالمساهمة مع الرجل من دخلها فى تلبية احتياجات أسرتها، كالمرأة الفرنسية على سبيل المثال، إذ تنص المادة (٢١٤) من قانون ١٣ يولييه ١٩٦٥: "إذا لم تحدد الاتفاقات نصيب كل من الزوجين فى المساهمة فى تكاليف الزواج فتكون بنسبة مورد كل منهما". والمادة (٢١٣) من قانون ٤ يولييه ١٩٧٠ الفرنسى على أن: "ينهض الزوجان بالإدارة المعنوية والمادية للأسرة كما يقومان بتأديب الأبناء وإعداد مستقبلهم" فهذه النصوص وغيرها تجعل إدارة الأسرة أدبيا وماليا مسئولية كل من الزوجين مناصفة بينهما. أى يقع على عاتق المرأة مسئولية مالية تعادل وتساوى مسئولية الرجل، هذا فضلا عن كونها أصلا لا تتمتع بذمة مالية مستقلة عن زوجها^(١) حتى الآن، وقد بدأ القرن الحادى والعشرين.

تعدد الزوجات :

المعروف أن الإسلام أباح تعدد الزوجات بمقتضى قوله تعالى: "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع"^(٢) والقول بإباحة تعدد الزوجات هو رجوع إلى العصر الجاهلى، حيث عرف فيه التعدد مع ما فى هذا النظام من إجحاف بالمرأة والتحقيق من شأنها، بانتقاص حقوقها وإهمالها.

ويعد هذا الأمر من أهم ما يوجه للإسلام من طعن فيما يتعلق بوضع المرأة. ولرد على هذا الطعن، نوضح أولا النقاط الآتية:

(١) الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، المرجع السابق، ص ٢٣١ - ٢٣٢. د. أنس جعفر: الحقوق السياسية للمرأة، المرجع السابق، ص ٢٠ - ٢١. د. عبد الناصر العطار: الأسرة وقانون الأحوال الشخصية، رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥، ص ٣٣. د. على عبد الواحد وافي: المرأة فى الإسلام، المرجع السابق، ص ١٣ وما بعدها.

(٢) آية رقم (٣) من سورة النساء.

أن الإسلام لم يخلق التعدد، لأنه كان موجودا من قبل لدى الأمم والشعوب السابقة.

أن الإسلام لم يطلق الأمر في التعدد، بل قيده بأربع "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع"^(١).

أن الإسلام وضع شرطا لاستعمال هذا الحق، قيده به، وهو العدالة بين الزوجات على الأقل في الأمور الظاهرة كالنفقة، "فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة"^(٢).

أن إباحة التعدد ليس قاصرا على الإسلام وحده، فالتواراة والإنجيل لم يرد فيهما ما يحرمه^(٣)، كما لم يحرمه أى مجلس كنسى فى القرون الأولى، بل إن زعيم البروتستانت "مارتن لوثر" المصلح الدينى، كان يؤيده، ويستشهد بأن الرب لم يحرمه على سيدنا إبراهيم نفسه، ويرى أن التعدد أفضل من الطلاق^(٤).

كما عدد أباطرة أوروبا فى العصر الوسيط - عصر الكنيسة - زوجاتهم، فقد كان لشارلمان، زوجتان، وكان لفيليب ملك هس زوجتان، وكان لفردريك وليام ملك بروسيا زوجتان.

^(١) آية رقم (٣) من سورة النساء.

^(٢) آية رقم (٣) من سورة النساء.

^(٣) الجدير بالذكر أنه لا يوجد تعارض بين هذا القول وبين ما سبق ذكره من أن المسيحية حرمت تعدد الزوجات، إذ أن هذا القول "منع تعدد الزوجات" ينسب إلى آباء الكنيسة ورجالها الأول.

^(٤) أنور الجندي: شبهات تثار حول تطبيق الشريعة، المرجع السابق، ص ٨١١. جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام، ص ١٤٠. عباس محمود العقاد: المرأة فى القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٧٦. عبد الستار فتح الله سعيد: المنهاج القرآنى فى التشريع، رسالة دكتوراه، ص ٥٨١. عبد الحليم محمود: أوروبا والإسلام، المرجع السابق، هامش، ص ١٦٧.

ونادت به الأصوات كذلك، ففي موناستير، جهر القساوسة بوجوب التعدد. وفي القرن السادس عشر، نادت به فرقة الأنابابتست Annabaptiste في ألمانيا ويبدو أن بداية تحريم الكنيسة للتعدد - كما يرى البعض - كان عملاً سياسياً، كما أنها جعلته عقاباً دينياً للملوك الخارجين على سلطانها^(١)، كما يمارسه مسيحيو إفريقيا حالياً^(٢). أى أن تحريم التعدد الدينى والوضعى فى الغرب حالياً لم يرد فى التوراة أو الإنجيل^(٣). هذا كان بداية.

ونظام تعدد الزوجات تدعو إليه أسباب كثيرة منها:

زيادة عدد النساء عن عدد الرجال فى العادة كما تسجل الإحصاءات.

صلاحية سن البنت للزواج تسبق صلاحية سن الولد، فتصبح الصالحات للزواج من النساء أكثر من الرجال.

تحمل الرجال مسئولية الجهاد "الحروب" والنفقة، يعرضهم للهلاك أكثر من النساء أى يزداد عدد النساء على عدد الرجال.

قد توجد أسباب خاصة تحمّل الرجل على أن يجمع بين أكثر من زوجة، كعقم زوجته أو مرضها مع رغبته فى الإبقاء عليها فى عصمته^(٤).

(١) عبد الستار فتح الله سعيد: المنهاج القرآنى فى التشريع، ص ٥٨١. الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص ١٨٠. أنور الجندى: شبهات تثار حول تطبيق الشريعة، ص ٨١١. عباس محمود العقاد: المرأة فى القرآن، المرجع السابق، ص ٧٦. مصطفى الرافعى: الإسلام نظام إنسانى، المرجع السابق، ص ٩١.

(٢) أنور الجندى: شبهات تثار حول تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ٨١٢ - ٨١٤.

(٣) عبد الستار فتح الله: المنهاج القرآنى فى التشريع، رسالة دكتوراه، المرجع السابق، ص ٥٨١.

(٤) أنور الجندى: شبهات تثار حول تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ٨١٢ - ٨١٤. جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام، ص ١٤١ - ١٤٣. محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ١٨٠ - ١٨١. عبد الناصر العطار: الأسرة وقانون الأحوال الشخصية، ص ٢٥ - ٢٦. د. على عبد الواحد وافي: المرأة فى الإسلام، المرجع السابق، ص ١٢٦ - ١٣١.

وإذا نظرنا إلى هذه الأسباب وغيرها، نجد أن تعدد الزوجات رغم ما قيل عنه من أنه يعد إجحافاً بالمرأة وتحقيراً من شأنها بانتقاص حقوقها وإهمالها، فإنه قد شرع دواء لداء وحلا لأزمة، أى شرع لصالح المجتمع وصالح المرأة نفسها، وذلك أن سد باب تعدد الزوجات هو فتح لعشرات الأبواب الفاجرة غير الشرعية^(١)، لأن الرجل الذى يقوم لديه سبب يدعو به إلى أن يعدد زوجاته ثم يجد أمامه مانعا من شرع أو قانون فإنه - تحايلا على هذا الشرع أو ذاك القانون - بدلا من أن يعدد زوجاته سيعدد خليلاته، وسيجد أمامه كثيرات ممن يقبلن هذا الوضع الشائن الذى ألجأتهم إليه ظروفهن، وهنا بدلا من أن تكون زوجة ثانية أو ثالثة أو حتى رابعة، لها جزء من رجل لها عليه حقوق يحميها الشرع والقانون، ويحترم المجتمع علاقتها ويعترف بها، ويتقبل أولادها منه، تجد نفسها وفى ظل منع تعدد الزوجات بلا رجل وبلا حق وبلا حماية من الشرع أو القانون، وبلا احترام من المجتمع لعلاقتها أو اعتراف بثمرة هذه العلاقة، وهنا تبدو أهمية تشريع هذا النظام لصالح كل من المجتمع والمرأة نفسها، بل إن المرأة هى المستفيد الأول من تشريعه.

وهو ما سيتضح من التعرض لحال الدول الغربية - المنددة بهذا النظام - فى ظل تحريمه، إذ تنفشى فيها الفاحشة، وتزيد نسبة الأطفال من الحرام عن نسبتهم من الحلال^(٢)، مما يضطر هذه الدول إلى إصدار

(١) عبد الناصر العطار: الأسرة وقانون الأحوال الشخصية، ص ٢٦ - ٢٩. وحيد الدين خان:

الإسلام يتحدى، المرجع السابق، ص ١٧١.

(٢) أشار البعض إلى نشرة إحصائية نشرتها هيئة الأمم المتحدة فى عام ١٩٥٩م، أثبتت بالأرقام والإحصائيات، أن العالم يواجه الآن مشكلة الحرام أكثر من الحلال فى شأن المواليد، وجاء فى هذه الإحصائية، أن نسبة الأطفال غير الشرعيين قد ارتفعت إلى ستين فى المائة، وفى بعض الدول كبنما تجاوزت هذه النسبة الخمسة والسبعين فى المائة أى أن ثلاثة عن =

تشريعات للاعتراف بهؤلاء الأطفال^(١)، وهو ما ينقل المجتمع من سيئ إلى أسوأ، ويضعه في مشكلة حادة لا تعرفها الدول المسلمة التي تعرف نظام تعدد الزوجات^(٢) وتشتترط له العدل بين الزوجات جميعاً، أى لا تفضل واحدة على الأخريات، فلا يحرم التعدد الزوجة من اقتضاء حقها العادل من زوجها، ولها فى سبيل حصولها على هذا الحق أن تقتضيه جبراً أو تطلب الطلاق^(٣)، أى أن تعدد الزوجات لا يهضم المرأة حقها كما صور ذلك المدعون لأن الإسلام قد نظمته ووضع له شروطاً وضوابط تضمن صحة تطبيقه وتحقق الهدف من تشريعه والفائدة المرجوة منه، فيكون أكرم للمرأة من إتيان الفاحشة والحرمان من كل حق، وأظهر للمجتمع من انتشار الرذائل والفواحش.

= طريق الحرام من كل أربعة مواليد. وأعلى نسبة لهؤلاء الأطفال غير الشرعيين موجودة فى أمريكا اللاتينية، انظر، وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى، ص ١٧١.

كما جاء فى المؤتمر الذى عقدته الحكومة الفرنسية ١٩٠١م للبحث عن خير الطرق فى مقاومة انتشار الفسق، إن عدد الأولاد اللقطاء المجموعين فى ملاجئ مقاطعة "السين" وحدها وجار تربيتهم فيها على نفقة المقاطعة بلغ خمسين ألف لقيط، وأن بعض القوام على هذه الملاجئ يفحشون بالبنات اللاتى تحت ولايتهم، وأن نفس اللقطاء يفحشون بعضهم ببعض ولا زاجر يزرهم. الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص ١٩١.

(١) عبد الستار فتح الله: المنهاج القرآنى فى التشريع، ص ٥٨٩.

وتطلق تشريعات الدول الغربية مصطلح الأبناء الطبيعيين على الأبناء غير الشرعيين، كما هو الحال فى القانون الفرنسى، كما رأينا.

(٢) ذكرت نفس الإحصائية السابقة، أن: نسبة الأطفال غير الشرعيين تصل إلى العدم فى البلاد الإسلامية، فنسبة هؤلاء الأطفال أقل من واحد فى المائة فى جمهورية مصر العربية، مع أنها أكثر البلاد الإسلامية تأثراً بالحضارة الغربية، وذلك لأنها تتبع نظام تعدد الزوجات. انظر، وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى، ص ١٧٣.

(٣) الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص ١٨٤ - ١٨٥.

ونظرا لمزاياه وأثره فى تطهير المجتمع والقضاء على كثير من مشكلاته، فإن بعض أصوات بدأت تنبعث من المجتمع الغربى - الناقم على هذا النظام والمندد به - تتادى بإباحته بينهم، وتعتبره دواء لشفاء كثير من علل مجتمعهم الذى فاحت رائحة فساد، وأوشك على اندحاره^(١)، وقد كتبت كاتبة إنجليزية فى ذلك، فقالت: "لقد كثرت الشاردات من بناتنا وعم البلاء وقل الباحثون عن أسباب ذلك . . . وقد رأى العالم "تومس" الدواء، فى الإباحة للرجل التزوج بأكثر من واحدة، ولو كان تعدد الزوجات مباحا لما نزل بنا هذا البلاء"^(٢). أى أن الغرب كان فى منعه لتعدد الزوجات وإباحته تعدد الخيلات كالمستجير من الرمضاء بالنار، يستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير .

ومن المشهور، أن بعض الجمعيات النسائية بألمانيا طالبت بتشريع يبيح تعدد الزوجات^(٣). ومن المتوقع أن يزداد عدد الجمعيات النسائية التى تطالب بذلك، كلما زاد عدد النساء غير المتزوجات، وازدادت أزمة الزواج حدة، وكثرت الانحرافات الخلقية، كحل لا بديل له ولا مفر منه لحماية المرأة فى حياة تكفل لها حقوقها كزوجة^(٤).

يقول الأستاذ لوبون، ردا على المهاجمين من الغرب لنظام تعدد الزوجات الذى يبيحه الإسلام: ولست أدرى على أى قاعدة يبنى الأوربيون

(١) الشيخ محمد الغزالى: ظلام من الغرب، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧، ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٢) أشار له الغزالى: ظلام من الغرب، المرجع السابق، ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٣) عبد الناصر العطار: الأسرة وقانون الأحوال الشخصية، المرجع السابق، هامش ص ٢٦ - ٢٧.

(٤) د. عبد الناصر العطار: الأسرة وقانون الأحوال الشخصية، المرجع السابق، هامش ص ٢٦ - ٢٧.

حكمهم بانحطاط ذلك النظام - تعدد الزوجات - عن نظام التفرد بين الأوربيين المشوب بالكذب والنفاق^(١).

كما كتب أحد القضاة الإنجليز هو المستر "جيرالد سبارو" كتاباً بعنوان "أرض القمر والورد" يطالب فيه المرأة الإنجليزية بأن تقبل ضرة معها، ويقول: إننا في عصر لا يمكن أن يكتفى فيه الرجل بزوجة واحدة^(٢).

٤ - الطلاق :

هو كذلك من الأمور التي التقطها أعداء الإسلام ليطعنوا عليه متذرعين بجعله حقاً للرجل وحده دون المرأة، وهو ما يتناقض مع مبدأ المساواة، وكذلك لما يسببه الطلاق من انحلال الأسر وتفرقها، وما ينتج عن ذلك من مشاكل الضياع والتشرد للنساء والأطفال، أى أن هذا الطعن مؤسس على أمرين:

الأول: جعله حقاً للرجل وحده دون المرأة، رغم أن كلا منهما طوف في عقد الزواج وشريك للآخر في حياته، ومن ثم فمنح حق الطلاق لأحدهما دون الآخر يتعارض مع أصول التعاقد التي توجب المساواة بين الطرفين، وأن الوضع الصحيح هو ألا يفسخ العقد إلا برضاء الطرفين المتعاقدين معاً. وقد دفع هذا الاعتراض بما يلي:

أن المرأة وقد أبرمت عقد الزواج مع الرجل وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية فإنها بالتالي قد خضعت لكل أحكامه وآثاره والتزمت بها، ومن هذه الأحكام والآثار، أن الطلاق حق للرجل، أى بيد الرجل دون المرأة، ومن ثم عندما ينفرد الزوج بحق الطلاق وحده فإن ذلك يكون بناء على رضا الزوجة وهو الرضا الذى تضمن عقد الزواج نفسه.

(١) أشار له، مصطفى الرفاعي: الإسلام نظام إنسانى، المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) الشيخ الغزالي: ظلام من الغرب، المرجع السابق، ص ١٥٩.

أن المرأة بطبيعتها تغلب عليها العاطفة وسرعة الانفعال، وبالتالي يصبح منحها هذا الحق الخطير تهديدا مستمرا للأسرة بالإنهيار لأوهن سبب أو انفعال طارئ، على النقيض بالنسبة للرجل، فإنه عادة لا يندفع مع عواطفه وانفعالاته بل هو قوام على الأسرة، بصير بشئونها، مقدر لجميع ظروفها، ومن ثم لن يلجأ لاستعمال هذا الحق غالبا إلا حيث يقتضى ذلك صالح الأسرة.

أن المرأة لا يقع عليها غرم مالى من الطلاق، ومن ثم لن تفكر فى عواقبه، لأنه لن يكلفها عبئا ماليا يجعلها تتردد قبل استعماله، فيسهل عليها استعماله. أما الرجل فإنه وحده الذى يقع عليه غرم الطلاق، من نفقة ومتعة ومؤخر صداق ومن ثم فلن يلجأ إليه إلا حيث تفرضه الضرورة.

هذا بالإضافة إلى أن الإسلام قد أباح الطلاق بالتراضى بين طرفيه، كما أباح للمرأة أن تشتترط فى عقد الزواج شروطا خاصة، على أن يفسخ العقد عند عدم الوفاء بها، كذلك منحها حق الخلع، على النحو السابق إيضاحه. كما أعطى للقاضى سلطة إيقاع الطلاق، لدفع ضرر كإعسار الزوج أو غيبته^(١).

وكل هذه منافذ للمرأة يمكنها من خلالها أن تستعمل هذا الحق، أى أنها لم تحرم منه كلية كما يتصور المدعون.

الثانى: أن الطلاق طريق لانحلال الأسر وتفرقها، مما يؤدى إلى ضياع النساء وتشرذم الأطفال. وقد رد على هذا الطعن بما يلى:

أن الطلاق كان معروفا فى المجتمعات قبل ظهور الإسلام. أن الإسلام ليس أول دين يشرع الطلاق، وإنما شرعته أديان أخرى قبله كاليهودية.

(١) د. على عبد الواحد وافى: حقوق الإنسان فى الإسلام، المرجع السابق، ص ١١٥ - ١١٦.

أن الإسلام قد طرق أولاً أبواب الصلح والإصلاح بين الزوجين كوسائل علاجية في بداية الأمر، دعا إليها وأمل الإصلاح عن طريقها، ومنها: أمر الزوج إذا كان النشوز من جهة الزوجة أن يلجأ إلى نصحتها وهجرها ثم ضربها إن لم يفلح معها النصح والهجر، وذلك في قوله تعالى: "واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً" (١).

كما أمر الزوجة إذا كان النشوز من جهة الزوج أن تلجأ إلى ما يمكنها من ألوان الاستعطاف وذلك في قوله تعالى: "وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح، وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً" (٢).

فإن لم يفلح الطرفان فى إصلاح ما بينهما، أوكل الأمر إلى حكيم من أهل وأقارب الزوجين ليقوما بمهمة إزالة أسباب الشقاق والنزاع بين الزوجين ويصلحا بينهما، وذلك فى قوله تعالى: "وإن خفتن شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها، إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً" (٣). فإذا لم تفلح كل هذه الوسائل، كان اللجوء الحثيث إلى أبغض الحلال إلى الله.

أن الإسلام قد أحاطه بقيود وشروط تجعل من وقوعه أمراً نادر الحدوث، بحيث يكون اللجوء إليه آخر السبل، ومن هذه القيود، جعله بيد الرجل وحده دون المرأة لما فى ذلك من مزايا سبق إيضاها، وعدم وقوعه والمرأة حائض أو والمرأة فى طهر مسها زوجها فيه، أو معلقاً على شىء

(١) آية رقم (٣٤) من سورة النساء.

(٢) آية رقم (١٢٨) من سورة النساء.

(٣) آية رقم (٣٥) من سورة النساء.

بفعل منه أو منها، "كان يقول: إن فعلت كذا فأنت طالق"، وعدم وقوعه من السكران والغاضب والمكره عند بعض الفقهاء، ووقوعه مفرقا طلاقاً بعد أخرى، وللزوج أن يراجع زوجته بعد كل مرة في فترة العدة حتى الثالثة فتحرم عليه إلى أن تنكح زوجاً آخر وتنتهي علاقاتها بهذا الزوج الآخر بأي طريق^(١).

هذه القيود والشروط التي أحاط الإسلام الطلاق بها لاشك تضيق من حالات وقوعه ولا تيسر اللجوء إليه، ويعد وقوع الطلاق رغم كل هذه القيود والشروط التي أحيط بها، الحلقة الأخيرة في سلسلة النزاع والشقاق وعدم الاستقرار وحينئذ يكون دواء لا داء، وسبيلاً لا مفر من اللجوء إليه، وإيقاعه بذلك يكون أفضل من الإبقاء على علاقة منهارة الأساس خالية من المودة والسكن والرحمة، فضلاً عن أن الإسلام قد وضع كل ما يترتب على الطلاق من أثر وأنصف فيه كل أطرافه (الزوج - الزوجة - الأبناء) بحيث لا يخرج أي منهم من العلاقة مظلوماً أو منتقصاً من حقوقه.

أما ضياع وتشرد النساء والأطفال على أثر الطلاق، فإن مشكلة الضياع والتشرد تشترك فيها عوامل كثيرة بالإضافة إلى الطلاق، كضعف مستوى المعيشة، وسوء الأحوال الاقتصادية، أو غياب عائل الأسرة وربها المسئول عن تقويم أفرادها وكم من نساء وأطفال ضاعوا وشردوا رغم استمرار علاقة الزوجية ودون انفصامها بالطلاق^(٢).

والجدير بالذكر، أنه على أثر الدعوات التي قامت تتادى بإباحته في المجتمعات الغربية، فإن كثيراً منها والتي كانت تحرمه تطبيقاً لأحكام دينها، قد بدأت تتيحه وتنص عليه تشريعاتها نظراً لما تترتب على تحريمه من مشاكل اجتماعية فادحة، ومن ذلك، "فرنسا" على نحو ما بينا من قبل، وإيطاليا "مقر الفاتيكان" إذ صدر بها في أول ديسمبر ١٩٧٠ قانون يبيح

(١) الشيخ محمد شلتوت: الإسلام عقيدة وشرعية، المرجع السابق، ص ١٧٠ وما بعدها، د.

على عبد الواحد وافي: المرأة في الإسلام، المرجع السابق، ص ٨٠ وما بعدها.

(٢) جمال الدين محمود: قضية العودة إلى الإسلام، المرجع السابق، ص ١٤٤ وما بعدها.

الطلاق، بناء على ثلاثة عشر مشروعاً قدمت من نواب الشعب بإباحتها فى الفترة الأخيرة، ووفق على الأخير منها فى أول ديسمبر ١٩٧٠^(١)، وجاءت نتيجة الاستفتاء الشعبى - الذى أجرته الحكومة الإيطالية بناء على رغبة الكنيسة - على القانون الصادر بإباحة الطلاق، بنسبة ٥٩% مؤيدين، و ٤٠% معارضين^(٢). وأحدثت هذه الواقعة ضجة قوية فى إيطاليا، فاحتفل مئات الألوف من الإيطاليين بهذه النتيجة، وساروا فى مواكب نظمت فى المدن الكبرى وهم يحملون المشاعل والأعلام^(٣)، وقد قدر الخبراء أن نحو مليون من الإيطاليين والإيطاليات، سيتقدمون بطلب الطلاق بمجرد توقيع الرئيس الإيطالى على القانون ونشره فى الجريدة الرسمية^(٤).

بل إن بعض الدول الغربية قد بالغت فى إيقاعه بدرجات تشير الدهشة، فمن إحصاءات الطلاق فى العالم، بلغت نسبته فى أمريكا ٤٨%، وفى ألمانيا الغربية ٣٥% فيمن دون الخامسة والعشرين^(٥).

وبعد، فهذا هو وضع المرأة فى الإسلام، والذى رفعها إلى قدر لم تصل إليه المرأة فى ظل شريعة أخرى، وذلك فى كافة جوانب حياتها، على أثر منحها كل حقوقها، وإعفائها من كثير من الالتزامات، وتكليف الرجل بالمسؤولية عنها عبر مراحل عمرها المختلفة. والدول الغربية نفسها التى تشفق على وضع المرأة المسلمة فى ظل الإسلام، رغم ما عقدته من اتفاقيات ومعاهدات، ورغم ما أقامته وتقييمه من مؤتمرات ورغم ما صاغته من موثائق وسجلات لمنح المرأة حقوقها ورعايتها والنهوض بها^(٦) لم

(١) على عبد الواحد وافى: المرأة فى الإسلام، ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٢) جريدة الجمهورية، الأربعاء ١٥ مايو ١٩٧٤، وأشار لها، عبد الستار فتح الله: المنهاج

القرآن، المرجع السابق، ص ٥٧٦ - ٥٧٩.

(٣) د. على عبد الواحد وافى: المرأة فى الإسلام، المرجع السابق، ص ١٠٦ - ١٠٧. عبد

الستار فتح الله: المنهاج القرآن فى التشريع، المرجع السابق، ص ٥٧٦ - ٥٧٩.

(٤) د. على عبد الواحد وافى: المرأة فى الإسلام، المرجع السابق، ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٥) عبد الستار فتح الله: المنهاج القرآن فى التشريع، المرجع السابق، ص ٥٧٩.

(٦) من هذه الاتفاقيات: فى عام ١٩٥٢، ١٢/٢٠ اتفاقية بشأن الحقوق السياسية للمرأة.

تصل فيها المرأة الغربية ولم تتمتع فى ظل هذه الحضارة الشامخة إلى ما وصلت إليه المرأة المسلمة، وتمتعت به من حقوق فى ظل حضارة الإسلام الإلهية، إلى حد يمكن معه القول بكل ثقة: "إن المرأة فى الإسلام ملكة متوجة"، فرغم كل ما وصلت إليه الحضارة الغربية من سمو وتقدم، لم تحصل فى ظلها المرأة على حقوقها كاملة، فهى لا تتمتع بذمة مالية مستقلة، وهى مكلفة كالرجل بالمشاركة المادية فى مسئولية البيت والأسرة، بل مكلفة فى بعض دول الغرب بدفع المهر للرجل عند الزواج "الدوطة".

كما أنها فى الغالب محرومة من حياة زوجية مستقرة ونظيفة، إما لأنها زوجة لرجل متعدد الخليلات على أثر منع تعدد الزوجات عندهم، أو لأنها خليلة لرجل متزوج غير ملزم تجاهها بحق على أثر منع تعدد الزوجات كذلك، أو لأنها تعيش مكرهة وكارهة مع زوج لا تستطيع الإخلاص له ولا الخلاص منه على أثر تعذر إجراءات الطلاق وتقييدها فى كثير من بلاد هذه الحضارة، هذا إذا كان قانونهم يبيحه أصلاً.

كما أنها محرومة كذلك من أن يتحمل رجل مسئولية الإنفاق عليها أو تستطيع أن تلزمه بذلك، بل تتحمل مسئولية نفسها المادية مما قد يدفعها أحياناً إلى تحمل القيام بعمل قد لا يتفق وطبيعتها، أو تلجأ إلى طرق غير مشروعة للحصول منها على نفقاتها.

-
- = عام ١٩٥٧، ١/٢٩ اتفاقية بشأن جنسية المرأة المتزوجة.
عام ١٩٦٢، ١١/٧ اتفاقية الرضا بالزواج والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيل عقود الزواج.
عام ١٩٦٥، ١١/١ توصية بشأن الرضا بالزواج، والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيل عقود الزواج.
عام ١٩٦٧، ١١/٧ إعلان القضاء على التمييز ضد المرأة.
عام ١٩٧٤، ١١/٦ إعلان بشأن حماية النساء والأطفال فى حالات الطوارئ والمنازعات المسلحة.
عام ١٩٧٩، ١٢/١٨ اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

وبعد، فإنه بعد هذا العرض، يبدو واضحاً للإسلاميين من مبادئ سامية في تنظيم شئون المجتمع، وأنه قد فاق في ذلك كل الحضارات، وتضمن منذ ما يزيد على أربعة عشر قرناً مبادئ إنسانية وأخلاقية لم تصل إليها الحضارات حتى الآن.

ومن ثم، فإن ظهور نظام عالمي جديد كالعولمة بأفكارها ودعواتها لن يستتبع بحال استبعاد النظام الإسلامي بأفكاره ونظمه، لأنه كما رأينا يضارع بل يفوق في نظمته وأفكاره ومبادئه ما توصلت إليه الحضارة الغربية - صاحبة العولمة - حتى الآن.

ومن ثم فلا يمكن تجاهله في ظل النظام العالمي الجديد، ليس فقط لما يحمله من نظم ومبادئ تفيد الإنسانية جمعاء وكفيلة بتسوية كثير من المشكلات التي تعوق تقدم الإنسانية في الوقت الحالي، بل كذلك لما تتمتع به مصادر شريعته من مرونة وخصوبة تجعله يستقبل برحابة صدر، ويستجيب ويتواءم مع ما يحمله النظام العالمي الجديد من نظم وأفكار لا تتعارض مع أصوله وأساسه الراسخة، وهو ما يرفع الحرج عن الدول المسلمة ويجنبها اعتزال النظام العالمي الجديد.

وخلاصة هذا الفصل، أن موجبات عودة العالم الإسلامي لتطبيق الشريعة الإسلامية قائمة، وإمكانية تحقيقها دائمة.

الفصل الثاني

موجبات العودة لتطبيق القانون الكنسى

فى الوقت الحالى ومدى إمكانية تحقيقها

تمهيد وتقسيم :

نفر الغرب من المسيحية وهابها بعد أن قدمها له رجالها متشحة بثوب البلادة والحجر على العقول والاستسلام والاستكانة والخضوع لحياة الذل، والزهد فى متاع الدنيا، واعتبار الحياة ما هى إلا انتظار للموت، وما أدى إليه ذلك من جهله وتخلفه وفقره، فثار على رجالها وانتصر عليهم ومقت كل ما يتصل بهم وينسب إليهم من عقيدة وثقافة وأخلاق. وعادى الدين مطلقا والمسيحية خاصة، وأعلنها حربا على الدين ورجالها، وعدها حربا بين العلم والدين، الذى زعم رجاله، أنه والعلم ضدان لا يجتمعان، فمن استقبل أحدهما استدبر الآخر ومن آمن بالأول كفر بالثانى^(١) وتمثل الغرب الدين فى صورة رجاله وقساوسته، قلوب قاسية، ووجوه عابسة، وصدور ضيقة حرجة، وعقول بليدة، فاشمأزت نفوسهم وانقبضت قلوبهم وآلوا على أنفسهم كراهة هؤلاء وكل ما يمثلونه^(٢) وأسفرت الحرب عن انتصار الغرب على زعماء دينه وممثليه، فتكر لهم وحدد لدورهم فى حياته نطاقا ومجالا لا يتجاوزونه، وطوى الغرب صفحة قديمة من حياته هى صفحة الدين، واستبدل المادية بالنصرانية كدين جديد له، وأطلق العنان للعقول المكبوتة، وبدأ رحلة جديدة من العمل المتواصل كانت فى تاريخه ثورة بكل المقاييس أسفرت عن حضارة مادية هائلة، أهلت المجتمع الغربى لزعامة العالم.

غير أن اعتماد الغرب فى حضارته على جانب العلم وحده، وانغماسه فى تيار المادية، قد جرد هذه الحضارة من مبادئ الدين المسيحى والتى سبق أن تضمنها القانون الكنسى الذى كان مطبقا فيه من قبل، ومن ثم

(١) أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، المرجع السابق، ص ٢٥١.

(٢) أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، المرجع السابق، ص ٢٥١.

فقد أشقته حضارته بقدر ما أسعدته بل أصبحت هذه الحضارة المادية الملحدة على وشك الانهيار والزوال .

ورأى ذوو البصيرة منهم أن العلاج فى الرجوع إلى مبادئ دينهم، فقامت الدعوات منادية بالعودة إلى مبادئ الدين كمخرج للغرب من أزمتيه، ووجدت هذه الدعوات طريقها إلى التنفيذ واتخذ التنفيذ صوراً عديدة، ولتوضيح كل ذلك ينقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: موجبات العودة لتطبيق القانون الكنسى فى الوقت الحالى .

المبحث الثانى: مدى إمكانية العودة لتطبيق القانون الكنسى فى الوقت الحالى .

المبحث الأول

موجبات العودة لتطبيق القانون الكنسى فى الوقت الحالى

بعد أن تحرر الغرب من أغلال رجال الدين، سار فى طريق العلم، بل أسرع الخطى ليعوض ما فاتته من سنوات الجهل والتخلف الذى أصابه على أيديهم، وانصرف بكل قوة وعزيمة إلى المادية، وأصبح علماءه ينظرون للكون ويعلمون ظواهره وآثاره بطريق ميكانيكى بحت ونظرة علمية مجردة، وغرقوا فى المادية، واستبدلوها بالدين، فأصبحت كنائسهم هى المصانع الضخمة والمعامل الكيماوية، ومراكز توليد الكهرباء، وأما قساوستهم فهم رؤساء الصيارف وأقطاب التجارة والصناعة ونجوم السينما، وأبطال الرياضة وظهر طراز للإنسان يعتقد الفضيلة فى الفائدة العملية^(١)

(١) وتمثيلاً لذلك، فقد نشرت صحيفة أوروبية يومية أن: اخترع رجل فى السابعة والسبعين من عمره طريقة تحول بها نسخ الكتاب المقدس العتيقة إلى حشو البنادق والحرير الصناعى والدائن وأوراق النقد الثمينة، وإن.آله قد نصبت فى Cardiff Factory وفى ثمانية مصانع أخرى، وتصنع بنسخ التوراة القديمة أسلحة حربية، وقد استثمر المخترع بالآلة ثروة =

والمثل الكامل عنده والفارق بين الخير والشر هو النجاح المادى لا غير^(١).

وبعد أمد غير قليل، طالعتنا ولا زالت تطالعنا وسائل الإعلام المختلفة صباحا ومساء بما يبهر العقول ويفغر الأفواه ويفتح الأعين عن إنجازات العلم فى الغرب، فمن غزو للفضاء بأقماره الصناعية، إلى تقدم مذهب فى العلوم والطب وصل إلى اكتشاف أشد الأمراض المستعصية، بل إلى استنساخ البشر ذاتهم، إلى تقدم مذهب فى علوم الذرة والعلوم العسكرية، إلى اكتشاف لكنوز الطبيعة وطاقاتها، وأخيرا، ثورة المعلومات والاتصالات التى جعلت العالم كاد أن يصبح قرية عالمية صغيرة، الأحداث بها متصلة، والحقائق مترابطة والإنسانية فيها متداخلة وكأنها واحدة. فقتربت المسافات واختزلت الأزمنة وكأنه تحقيق للوجود الإنسانى فى اللامكان واللازمان^(٢).

وفى تصوير سرعة المنجزات العلمية وتواترها، يقول "الفن توفلر" عن صدمة المستقبل: فالمستقبل ينهمر علينا بمنجزات ثورة العلم والتكنولوجيا وآثارها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بشكل عام، بما لا يدع فرصة لالتقاط الأنفاس ومحاولة التكيف مع أوضاع دائمة التغير بصورة تجعل من الصعب توقع كل أبعادها ونتائجها^(٣).

وتحاول الدراسات المستقبلية التعرف على منجزات العلم الحديث لمعرفة الحدود التى يمكن أن يصل إليها الإنجاز البشرى، فيتحدث أصحاب هذه الدراسات عن الإنسانية المجاوزة Transhumanism فأحدهم وهو "فوكوياما"، الباحث الأمريكى اليابانى الأصل يعدل مفهومه عن نهاية

= عظمة بعدما عاش فى ضنك من العيش. أشار له، أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٢٦٠.

^(١) أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، المرجع السابق، ص ٢٥٣ وما بعدها.

^(٢) د. سلوى مصطفى نصره: العولمة والقيم الأخلاقية، بحث قدم إلى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة"، المرجع السابق، تم الإطلاع على موجز له غير مرقم.

^(٣) أحمد شوقي: مقال بعنوان "رغبة المستقبل" ورد فى مجلة سطور، العدد ٣٦، نوفمبر

التاريخ - وكان فوكوياما قد توقع نهاية التاريخ بانفراد الحضارة الغربية بالسيطرة على العالم، باعتبار أن البشرية وصلت إلى المثال في الرأس مالية والديمقراطية بما تعنيه هذه النظرية من أن على الجميع ألا يطمح إلى أكثر مما عليه هذه الحضارة وعليه أن يسير في ركابها وتنفيذ أوامرها لينعم بالعيش في هذه القمة^(١) - فلا يقصره على الانتصار النهائي للنموذج الليبرالي الديمقراطي في الغرب، وإنما يجعله نهاية للتاريخ البشرى مع الإمكانية العلمية لبداية التاريخ ما بعد البشرى لكائنات يتم تعديلها وتوجيهها بالهندسة الوراثية^(٢).

والآخر هو "فريمان دايسون" في كتابيه "عوالم متخيلة" ١٩٩٧م، و "الشمس والجنوم والإنترنت" ١٩٩٩م، يتحدث عن حتمية انتشار الإنسان في الكون: ويبدو أن الذى سينتشر ليس البشر، ولكن هذه الأنواع الجديدة تاركة البقية المتخلفة من البشر تعيش على كوكبنا^(٣).

هذا إلى جانب التقدم المذهل في مجالات الصناعة والتجارة والفنون، وما صاحب ذلك من رفاهية في وسائل العيش، وارتفاع مستوى دخل الفرد في العالم الغربى، ويمثل كل هذا ما يطلق عليه "الحضارة الغربية"، ولكن، هل سعد الغرب بحضارته هذه؟ وهل أمن الناس في ظلها على أنفسهم وأعراضهم وأموالهم؟ وهل شعروا في كنفها بالطمأنينة وراحة البال؟؟ وهل هي حضارة كاملة الأركان والمبادئ والأهداف؟؟

يقول ألبرت اشفيتسر، عن تعريف الحضارة: "إن الحضارة بكل بساطة، معناها بذل المجهود بوصفنا كائنات إنسانية، من أجل تكميل النوع الإنسانى وتحقيق التقدم من أى نوع كان فى أحوال الإنسانية، وأحوال العالم الواقعى، وهذا الموقف العقلى يتضمن استعدادا مزدوجا، فيجب أولا: أن

(١) أبو اليزيد العجمى: الهوية الثقافية الإسلامية فى عصر العولمة، بحث قدم لمؤتمر "الإسلام

فى عصر العولمة"، سابق الإشارة إليه، تم الاطلاع علي موجز له غير مرقم الصفحات.

(٢) أحمد شوقى: رهبة المستقبل، المرجع السابق، ص ٩.

(٣) أحمد شوقى: رهبة المستقبل، المرجع السابق، ص ٩.

نكون متأهبين للعمل إيجابيا فى العالم والحياة ويجب ثانيا، أن نكون أخلاقيين^(١).

ومن التعريف السابق يتضح أن للحضارة مقومين:

الأول، العمل المادى، ويشمل: العامل الاقتصادى، المتمثل فى مصادر الثروة المادية وتوزيعها بين أفراد المجتمع. العامل السياسى، المتمثل فى وجود سلطة سياسية تتبنى حقوق المواطنين وتأخذ على عاتقها أدائها إليهم على نحو مرض. العامل الثقافى، ويتمثل فى النشاط الفكرى والفنى وما يصدر عن نواح المعرفة والتصورات الجمالية من فنون وفلسفات ومذاهب مختلفة^(٢).

الثانى: الجانب المعنوى "الروحى" وهو ما عبر عنه أشفيتسر بالأخلاق، ويتمثل المقوم الأخلاقى فى توجيه السلوك الإنسانى للفرد والمجتمع وفق مثالية، وإن كانت غير ملزمة قانونا إلا أنها مطلوبة ومبتغاه^(٣)، فإخلاء الحضارة من الروح يفرغها من محتواها الأخلاقى، والحضارة إن خلت من الأخلاق، تكون حضارة سائبة بهيمية، شعارها القوة الفاتكة بما تعكسه من تدمير على المستوى الإنسانى^(٤).

وبوضع الحضارة الغربية موضع التحليل والتقييم، تبين أنها قامت على المقوم الأول وحده (العمل المادى)، واستبعدت المقوم الثانى (الروحى، الأخلاقى)، فبدت من ثم حضارة عرجاء تسير على قدم واحدة.

إن إغفال الجانب الروحى وغيابه من الحضارة والتقدم الغربى، قد شابها بعوامل قصور لن تلبث أن تودى بها، إذ أن إغفالها لهذا الجانب أدى إلى أنها قد قامت وهى تحمل معها عوامل زوالها وفنائها، قد تحدث الخطأ

(١) ألبرت أشفيتسر: فلسفة الحضارة، المرجع السابق، ص ٥.

(٢) د. عبد الرحمن عباد: الإسلام والتطور الحضارى، بحث قدم إلى مؤتمر "الإسلام والقرن

الحادى والعشرين"، سابق الإشارة إليه، ص ١٧٨.

(٣) د. عبد الرحمن عباد: الإسلام والتطور الحضارى، المرجع السابق، ص ١٧٨.

(٤) د. عبد الرحمن عباد: الإسلام والتطور الحضارى، المرجع السابق، ص ١٧٧.

زمنًا طال أم قصر نتيجة جرعات منشطة مؤقتة إلا أنها لن تستطيع مواصلة السير.

ومن أبرز معالم هذه الحضارة التي تكشف عن زيفها وبهتانها، وتضمحل لها نهاية أليمة محتومة، يقول البعض: "إن الحضارة الغربية الصناعية ضعفت فيها نوازع الضمير والخلق، فكثرت فيها الحروب، حروب النهب الاستعماري المستمر منذ عدة قرون، وحدثت فيها انتكاسات أخلاقية حالت المجتمع من قيمه وخلخت تقاليده وشثنت شمل أسره^(١)، ويقول القس اسحق تيلر: "السكر والقمار والبغاء، ثلاث لعنات تهلك البلاد الأوروبية والأمريكية"^(٢)، ومما سبق، تكون أبرز المعالم التي تتصف بها الحضارة الغربية وتمثل بالنسبة لها معاول هدمها هي: (العنف - المخدرات - البغاء)

أولاً: العنف Violence (المادى المسلح والنفسى): والعنف هو كل سلوك عدوانى يسبب ضرراً، قد يكون بدنياً، كالقتل أو الضرب أو التهديد، باستخدام القوة، وهو ما يعرف بالعنف البدنى، أو نفسياً أو اجتماعياً أو عقلياً أو اقتصادياً كالإضرار بسمعة شخص ومنزلته الاجتماعية أو إحداث خسارة اقتصادية، وهو ما يعرف بالعنف التسلطى، وذلك فى إطار علاقة قوة غير متكافئة بين أفراد أو جماعات أو دول بهدف استغلال وإخضاع الطرف الضعيف فيها، وغالباً ما يحدث العنف لأهداف السيطرة السياسية أو الاقتصادية^(٣).

(١) د. عبد الرحمن عباد: الإسلام والتطور الحضارى، المرجع السابق، ص ١٧٧.

(٢) الإمام محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، المرجع السابق، ص ٧.

(٣) د. عدنان الدورى: العنف فى وسائل الإعلام وأثاره على الناشئة والشباب، بحث ألقى فى ندوة بعنوان: "دور الإعلام فى توجيه الشباب"، المركز العربى للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، ١٩٨٧، ص ١٣٢ - ١٣٣. د. ليلى عبد الوهاب: العنف الأسرى (الجريمة والعنف ضد المرأة)، دار المدى للثقافة والنشر، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٦.

كان من أثر قيام الحضارة الغربية على المادية وحدها واعتبارها أساسا لها وغاية، أن اعتنقت مبدأ "التناحر على البقاء"، والذي بمقتضاه اعتقد كل شعب أن بقاءه لا يكون إلا في الاعتداء على غيره، ومن ثم فقد أدت سيادة هذا المبدأ إلى سيادة قانون الغابة وشريعة الوحشية، هذا فضلا عن أن العلوم العسكرية قد حظيت كغيرها من سائر العلوم بحظ وافر من التطور والتقدم في ظل الحضارة الغربية الحديثة، كما تطورت الصناعات الثقيلة كصناعة المدافع والصواريخ والدبابات، ثم القنابل الذرية، والهيدروجينية Hydrogen Bomb والنيتروجينية Nitrogen Bomb، بالإضافة إلى صناعة الطائرات، وأجهزة اللاسلكي.

ولأن الحضارة الغربية لا وازع لها من دين، ولا رقيب عليها من ضمير، فقد استغلت كل هذه الاختراعات في خراب العالم ودماره، والقضاء على نسله وحرثه.

وفي وصف الآثار المروعة لهذه القنابل ذكر البروفسور (م. ي. أولي فديت) معلم جامعة برمنجهام، وعضو الهيئة الصناعية في إعداد القنبلة الذرية: "سيظهر في مدة قصيرة قنابل تفوق القنابل الأولى بعشرة آلاف طن في قوة الانفجار، وستليها قنابل قوتها مليون طن، ولا ينفع في التوقي منها دفاع أو احتياط، وإن ست قنابل فقط من هذا القبيل تكفي في تدمير إنجلترا على بكرة أبيها، وأن العلماء الروسيين ينجحون في إعداد القنابل في مدة قصيرة جدا".

كما ذكر المستر لويس استراس Lowis Strauss رئيس لجنة القوة الذرية في أمريكا: إن قنبلة هيدروجينية واحدة، تستطيع أن تبديد مساحة مدينة نيويورك الواسعة، وقال العالم الطبيعي الشهير ونائب رئيس مجلس الأمن اللواء صاحب سنج في دهلي الجديدة: إن أربع قنابل هيدروجينية وزن كل واحدة منها مائة طن تستطيع أن تقتل كل نسمة على وجه الأرض^(١).

(١) ذكره، أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٣١٨ - ٣١٩.

ولم يكن الغرب وهو يعلم أن لديه كل تلك الإمكانيات التي خولتها له هذه الأسلحة، أن يقف مكتوف الأيدي دون أن يستغلها أو يوجهها توجيهها يخلو من الضرر بالبشر، فأخذ يؤلب دول العالم ويشير حفيظتها باسم القومية - وهي فكرة برزت في الغرب مقترنة بفكرة التفوق الإقليمي واحتقار الأمم الأخرى، وتقوم على المفاضلة بين الأجناس على أساس دعوى تقرر أن لكل جنس خصائص تميزه من غيره^(١) - وبمقتضاها يكون كل شعب أمة مستقلة بذاتها، تعتز بأدبها وثقافتها وتمجد تاريخها وجنسياتها وتفخر بأبائهم وأجدادها، وتصبح عالما مستقلا بذاته، لا يرى العالم الخارج الكائن خارج الحدود التي وضعتها الطبيعة من جبال وأنهار، أو وضعتها هي لنفسها، ولا تعترف بوجود الإنسان الموجود خارج هذه الحدود أو تحترمه^(٢). ومن ثم تصورت كل أمة أنها أفضل الأمم وأرقاها وسعت إلى تصنيف الأمم الأخرى في درجة أدنى منها، ووضع نفسها في درجة أعلى وأرفع من جميع الأمم الأخرى.

وحظيت فكرة القومية بالقدسية بين الشعوب، وكان التقدم العلمي للحضارة الغربية أيضا عاملا في ظهور هذه الفكرة، إذ أنها قد اعتمدت على الأفكار التي نادى بها كتابها آنذاك ووجدت سندها في كتاباتهم ونظرياتهم، من أمثال، أرنست رينان، كرستيان لاس، ليون جونييه، وغيرهم^(٣).

وباسم القومية، قامت الشعوب الصغيرة تتحرش ببعضها، ويهجم بعضها على بعض، وتدخل مع بعضها البعض في حروب لا مبرر لها.

^(١) أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد في العقائد والتاريخ والحضارة واللغة والأدب

والاجتماع، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص ١٨٢.

^(٢) أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

^(٣) أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد، المرجع السابق، ص ١٨٢.

وباسم القومية أيضا، ظنت الدول الكبرى أن من حقها أن تبسط سيطرتها على أكبر رقعة من الأرض، وتكون لها مستعمرات وممتلكات فى قارات مختلفة مهما كلفها ذلك من عدد وعدة^(١).

وأسفرت حمى القومية التى أصابت الشعوب عن سوء العلاقات بين دول العالم، لدرجة بلغت حد الوحشية، فأشعلت فى دول العالم فى أقل من قرن من الزمان حريين عالميتين كبيرتين، حيث نشط المتحمسون لقومياتهم لنصرة هذه القوميات أو الأمم على الأمم الأخرى.

فقامت الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) التى دمرت على أثرها مدن بأكملها وأبيدت جماعات بتمامها^(٢).

وعلى أثرها تقاسمت الدول الكبرى، دول العالم فيما بينها، وأدخلتها تحت سيطرتها باسم الانتداب أو الوصاية أو الحماية أو ما شابه ذلك، وكلها مرادفات للفظه الاستعمار.

ثم اشتعلت الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥) فجاءت أشد دمارا وأكثر ضراوة من سابقتها، فدمرت مدن بأكملها وطردت شعوب من بلادها لتتهم على وجهها فى الأرض بلا وطن، وتحولت بلاد أخرى إلى معسكرات للأسرى، وقتل الإنسان فى كل مكان أخاه الإنسان بلا رحمة أو شفقة أو مراعاة لإنسانية^(٣). فاستعملت القنبلة الذرية - أحد إنجازات العلم

(١) أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٢) أبو الأعلى المودودى: الطريق إلى وحدة الأمة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٦.

فقد ورد أن المصابين فى هذه الحرب، بلغ عددهم واحد وعشرين مليون نسمة (٢١,٠٠٠,٠٠٠) عدد القتلى منهم سبعة ملايين نسمة (٧,٠٠٠,٠٠٠) تكلف قتل الرجل الواحد فيها عشرة آلاف جنيتها، أما مجموع نفقات هذه الحرب فقد بلغ سبعة وثلاثين ألف مليون جنيتها. أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٢٩١.

(٣) أبو الأعلى المودودى: الطريق إلى وحدة الأمة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٨.

الحديث - فى هذه الحرب، وأسفرت عن نتائج مروعة^(١)، هذا إلى جانب ما سببته هاتان الحربان من انهيار للقيم الأخلاقية وتحطيم للمعاني الإنسانية.

وبذلك كان العنف المادى المسلح، باستخدام أحدث منجزات العلم الحديث، على أثر ما لحقها من تطور وتقدم أحد ثمار الحضارة الغربية الملحة التى تنطلق من المنفعة المادية، والحكم بالهوى، وإرضاء النفس على حساب الغير، فلم تزداهم المخترعات والآلات إلا قوة وسرعة فى الإهلاك والخراب والدمار، وعادت بهم إلى عهد الهمجية والوحشية واستغلوا فيما يضرهم ويضر غيرهم بدل أن يستعملوها فى النفع لهم ولغيرهم^(٢).

النوع الآخر من العنف الذى تمارسه دول الحضارة الغربية الحديثة، عنف نفسى معنوى، لا تستعمل فيه الأسلحة المادية، إنما تحارب فيه النفوس والأرواح والكرامة، وأهم مظهر له هو، داء التفرة العنصرية أو التمييز العنصرى.

فمن أنواع العنف التى مارسها ويمارسها جنود الحضارة الغربية، أنهم يعدون أنفسهم فى درجة أسمى من الجنسيات الأخرى، ويعتبرون جنسهم أفضل وأنجب وأذكى الأجناس، وكما جاء هذا الزعم نتيجة استبعادهم لأثر الدين من حياتهم الذى يجعل الناس سواسية ويدعو إلى الإخاء والمساواة

(١) فقد ألفتها أمريكا فى مدينتى هيروشيما وناجازاكي اليابانيتين، وأذاع رئيس بلدة "هيروشيما" فى ٢٠ أغسطس ١٩٤٩، أن الذين هلكوا فى اليوم السادس من أغسطس ١٩٤٥ من اليابانيين يتراوح عددهم بين مائتى ألف وعشرة آلاف ومائتى ألف وأربعين ألفاً. ذكره، أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٣١٧. وقد ورد أن المصابين فى الحرب العالمية الثانية لا يقل عددهم عن خمسين مليوناً، وقدرت نفقاتها فى الساعة الواحدة بمليون من الجنيهات. أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٢٩١.

(٢) يقول الأستاذ "جود" الإنجليزى عن كيفية استغلال اختراع كالطائرة - كأحد إنجازات العلم الحديث - : انظر إلى المقاصد التى استعملت لها الطائرة وتستعمل لها فى المستقبل، إنما هى قذف القنابل وتمزيق جثث الإنسان وخنق الأحياء، وإحراق الأجساد، وإلقاء الغازات السامة، وتقطيع المستضعفين الذين لا عاصم لهم من هذا الشر إرباً إرباً. ذكره، أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٣١٢.

والتواد والتراحم بينهم جميعا، فقد ساهم في وجوده أيضا التقدم العلمى لهذه الحضارة، حيث استمدت مفاهيم العنصرية والقومية مادة بنائها من عدد من العلوم والدراسات الحديثة مثل، علم الأنثولوجيا (علم الأجناس البشرية) وعلم اللغات (السامية والآرية)، كما ظهرت عدة نظريات منها، نظرية السدم الأبيض، وانحطاط السلالات غير البيضاء، ونظرية الجنس السكسونى (إنجلترا وأمريكا)، ونظرية دارون، فى القول ببقاء الأصلح، والتى كانت وسيلة البيض لتدعيم سياسة التوسع والعدوان على حساب الشعوب الملونة^(١).

ومن ثم، فإن لهم وحدهم ممارسة كافة الحقوق والامتيازات لسموهم فى الحضارة والثقافة والعلم والأدب على غيرهم، وأنهم قد خلقوا ليسودوا ويحكموا ويبقوا ويزدهروا، لامتلاكهم أسباب القوة والعظمة، أما غيرهم فقد خلق ليخضع ويدين ويموت ويضمحل نظرا لما يلحقهم من أسباب الضعف والتخلف^(٢)، فيجب من ثم ألا يخالطوهم أو يعاملوهم لأنهم فى درجة دنيا من درجات الإنسانية.

ومن مظاهر هذه التفرقة العنصرية اللاإنسانية:

الاستعمار: لأن أهل الغرب عدوا أنفسهم فى أسمى درجات الإنسانية فهم من ثم يعدون أوصياء على ما دونهم من الأجناس الأخرى، وفى ظل هذا المنطق رأوا أن من حقهم أن يبيدوا الأمم الضعيفة ويستولوا على أراضيها ويذلوا أهلها ويطردونهم من ديارهم، وبذلك يثبتون تفوقهم وتميزهم^(٣)، وما قامت وتقوم الحروب سالفا وحاضرا إلا على هذا الأساس وتلك النظرة.

(١) أنور الجندى: أخطاء المنهج الغربى الوافد، المرجع السابق، ص ١٨١ - ١٨٢، ١٨٦.

(٢) أنور الجندى: أخطاء المنهج الغربى الوافد، المرجع السابق، ص ١٨٢. أبو الحسن الندوى:

ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٢٨١.

(٣) أنور الجندى: أخطاء المنهج الغربى الوافد، المرجع السابق، ص ١٨٥ - ١٨٧. أبو الأعلى

المودودى: الطريق إلى وحدة الأمة، المرجع السابق، ص ١٤.

المعاملة اللاإنسانية: ففي أمريكا، حيث يعيش السود الأمريكيان، ويشاركون البيض الأمريكيان في الحضارة والتقاليد والدين "المسيحية" ورغم ذلك، فإنهم لا يستطيعون الاجتماع داخل كنيسة واحدة، ولا يمكنهم الجلوس على مقعد واحد جنباً إلى جنب ولا يمكنهم أيضاً تناول الطعام بمطعم واحد^(١)، أو ركوب أتوبيس واحد. وإذا انتقلت الأسرة الزنجية إلى حي البيض يطلق عليها الرصاص، وإذا أراد أولاد السود أن يتعلموا في مدارس البيض تكسر أيديهم وأرجلهم^(٢).

وقد سبق أن هجم الغرب على الهنود الحمر السكان الأصليين للبلاد في أمريكا فقصوا عليهم قضاء تاماً، واستولوا على بلادهم، ووصلوا إلى أفريقيا فاستعبدوا واسترقوا أكثر من مليون من سكانها وحملوهم إلى المستعمرات بالقوة، ليستخدمونهم في أعمال لا تقوم بها إلا الحيوانات^(٣).

ونفس الأمر في جنوب أفريقيا إن لم يكن أشد ضراوة وقسوة ووحشية، إذ تعامل الأقلية البيضاء سكان جنوب أفريقيا الأصليين الذين يدينون بنفس ديانتهم، معاملة الإنسان للحيوان، بل معاملة الإنسان للحشرة^(٤).

(١) ومن ذلك أنه في تشرين الأول عام ١٩٥٧، تم طرد وزير مالية غانا من أحد مطاعم مدينة روفر بالولايات المتحدة، لأنه غير مسموح للملونين تناول الطعام في هذا المطعم. ذكره، د. عبد الرحمن عباد: الإسلام والتطور الحضاري، المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٢) أبو الأعلى المودودي: الطريق إلى وحدة الأمة، المرجع السابق، ص ١٠. الإمام أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، المرجع السابق، ص ١١٣.

(٣) أبو الأعلى المودودي: الطريق إلى وحدة الأمة، ص ١٢. أنور الجندى: أخطاء المنهج الغربي الوافد، ص ١٨٥.

(٤) مصطفى الرافي: الإسلام نظام إنساني، المرجع السابق، ص ٥٠. أنور الجندى: أخطاء المنهج الغربي الوافد، ص ١٨٥ - ١٨٦.

وواضح أن كل ذلك يتنافى مع أبسط مبادئ الإنسانية والرحمة والأخلاق التي لا تعرفها الحضارة الغربية، لأن هذه الروحيات والمثاليات منبعها الدين، الذي أمانت أثره في حياتها، وانطلقت تعيث بدونه في الأرض فساداً.

وقد عبر عن ذلك "لورد لوثن Lord Lothian" السفير البريطاني السابق في أمريكا في خطبته التي ألقاها في حفلة جامعة عليكرة في يناير ١٩٣٨: "إن الدين الذي هو المرشد اللازم للإنسان، والوسيلة الوحيدة لحصول الغاية الخلقية، والشرف المعنوي للحياة البشرية كان نتيجة الانحطاط في سلطانه، أن فتن العالم الغربي بمذاهب سياسية تقوم على أساس اختلاف الأجناس والطبقات وآمن - بتأثير العلوم الطبيعية - أن الرقي المادي هو الغاية العليا والوطر الأكبر، ولا يزال يزيد هذا الأمر في مشاكل الحياة وأتقالها وتكاليها... (١)".

كما يقول ديورانت أيضاً في كتابه مناهج الفلسفة: "وتفاقتنا اليوم سطحية، ومعرفتنا خطرة، لأننا أغنياء في الآلات، فقراء في الأغراض، وقد ذهب اتزان العقل الذي نشأ ذات يوم من حرارة الإيمان الديني، وانتزع العلم منا الأسس المتعالية لأخلاقيتنا، ويبدو العالم كله مستغرقاً في فردية مضطربة تعكس تجزؤ خلقنا المضطرب، إننا نهجر مثالياتنا السليمة ونلقى بأنفسنا في الانتحار الجماعي للحرب، إننا نهلك أنفسنا بمعرفتنا التي أسكرتنا بخمرة القوة، ولن ننجو منها بغير الحكمة" (٢)، فهذه شهادتهم على أنفسهم.

ثانياً: المخدرات: أدى استبعاد الغرب لأثر الدين، إلى انتشار المخدرات بين أفراد المجتمع الغربي كما أدى التقدم العلمي كذلك، إلى تعدد أنواعها وتقدم صناعاتها وسرعة انتشارها.

(١) ذكره، أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٢٨٠.

(٢) ذكره، د. عبد الرحمن عباد: الإسلام والتطور الحضاري، المرجع السابق، ص ١٧٧ -

يقول القس "اسحق تيلر": السكر والقمر والبغاء ثلاث لعنات تهلك البلاد الأوروبية والأمريكية^(١).

ومضار المخدرات على المستويين الفردي والجماعي معروفة، فالخمر حليفة الميسر، وقرينة الجريمة، وقد أثبتت الاتجاهات العلمية والطبية، أن للخمر أثرها البالغ على صحة الإنسان وأجهزة جسمه وخاصة الجهازين الهضمي والعصبي، وعلى القلب والحواس وخاصة الإبصار، وعلى الصحة النفسية والعقلية، كذلك تضعف الشعور الأخلاقي لدرجة يتحول معها الإنسان إلى حيوان، يقول فقهاء علم الإجرام: إن الخمر تضاعف الرغبة في الجريمة وتساعد على تغليب الدوافع إليها وأن أشد الأفراد خطورة على المجتمع، هم الذين يجمعون بين الميل الإجرامي والميل إلى تعاطي الخمر "الإدمان"، أى تؤدى إلى شيوع العنف^(٢)، وبذلك تقدم الخمر للمجتمع إنسانا منحلا مريضا لا يتمتع بقدرات الإنسان سوى.

كما ذكر علماء الطب الشرعي، أن الإدمان قد يفضى إلى مظاهر الجنون التى منها الهذيان، الارتعاش، الهوس الكحولى والعتة الكحولى بل يفضى إلى الجنون ذاته^(٣).

وقد أدى انتشار المخدرات فى المجتمعات الغربية إلى ظهور كل آثارها فى هذه المجتمعات كانهدار مستوى الأخلاق، وشيوع العنف والجرائم الكبيرة فى المجتمع كالسرقة والقتل وكذلك شيوع الأمراض

^(١) ذكره، الإمام محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، المرجع السابق، ص ٧.

^(٢) يذكر أن المخدرات قد تسببت فى أن تعلن بريطانيا العظمى على الصين عام ١٨٥٠م، حربا عرفت بحرب الأفيون، لإجبارها على العدول عن قرارها بمنع دخول الأفيون إلى بلادها، لأن فى تحريم دخول الأفيون إلى الصين حرمانا للتجار البريطانيين من كسب الملايين. انظر، د. عبد الحميد متولى: الغزو الفكرى والتيارات المعادية للإسلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص ١٢.

^(٣) المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون العقوبات المصرى، لجنة تقنين أحكام الشريعة الإسلامية، بمجلس الشعب (١٩٧٨ - ١٩٨٢)، ص ١٦٥.

العصبية والنفسية بينهم، وقد أكدت إحصائية: أن ثمانين في المائة من مرضى المدن الأمريكية الكبرى يعانون أمراضا ناتجة عن الأعصاب^(١)، ومن ثم، فقد ساهمت المخدرات كأحد معالم الحضارة الغربية في دمار المجتمع الغربى اجتماعيا وأخلاقيا وصحيا.

ثالثا: البغاء: تهتم الأديان بتطهير المجتمع وإقامة العلاقات بين أفرادها على أساس شرعى صحيح. أما إذا خلا المجتمع من أثر الدين الذى يحميه وتحلل أفرادها من هذا الأثر، تحللت علاقاتهم من الروابط الشرعية وبعدت عن الطهارة، وهذا ما حدث فى الغرب على أثر تحللهم من أثر الدين، فقد شاعت بينهم الرذيلة، وانتشرت الفحشاء، نتيجة اعترافهم بالعلاقات الحرة بين الرجال والنساء، وهو ما سجلته إحصاءاتهم وما نقلوه عن أنفسهم، وقد ساهم فى إشاعة الرذيلة والفحشاء فى هذا المجتمع إلى جانب تحرره من أثر الدين، التقدم العلمى فى مجال الطب والذى أسفر عن ابتكار أكثر من وسيلة لمنع الحمل والإجهاض. فكان لذلك أثره فى تذليل كل العقبات أمام إباحة العلاقات غير المشروعة بين الرجال والنساء^(٢). ووصلت الحرية فى هذه العلاقات إلى حد الفوضى، مما ترتب عليه انهيار الآداب العامة، وهدم كيان الأسر، وارتفاع مؤشرات الانحدار الخلقى، هذا بالإضافة إلى شيوع الأمراض التناسلية بين شباب هذا المجتمع، نتيجة هذا الاختلاط المروع بين الرجال والنساء. ومن إحصائياتهم التى تؤكد ذلك بالإضافة إلى الإحصائيات السابق ذكرها^(٣)، فى فرنسا، بلغت نسبة أولاد السفاح فى كثير من مدنها بين الحربين العالميتين، ما يقرب من خمسين فى المائة من مجموع المواليد هناك، وبلغ عدد البغايا الرسميات وغير

(١) ذكره، وحيد خان: الإسلام يتحدى، المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٢) أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربى الوافد، المرجع السابق، ص ٣٧٧.

(٣) انظر سابقا هامش ص ٧٧٥ - ٧٧٦ من هذا البحث.

الرسميات فى بعض المدن نسبة كبيرة، وبلغت نسبة المصابين لدى
بأمراض تناسلية أكثر من ٥٠% من مجموع السكان البالغين^(١).

وفى شهر نوفمبر ١٩٧٢م، كشف بحث نشرته جامعة جونز هوبكنز
الأمريكية بين فتيات تتراوح أعمارهن ١٥، ١٩ عاما أن نصف الفتيات غير
المتزوجات يقمن علاقات غير مشروعة مع الرجال لدى بلوغهن هذه
السن^(٢)، وغير هذه الإحصائيات التى انتهى علماء الغرب من خلال ما
تسجله من نتائج، إلى أن الحفاظ على العفة والعصمة "كلام فارغ" فى ظل
مجتمع العلاقات الحرة^(٣).

وأخيرا، انتشرت الآن ظاهرة الشذوذ بينهم على نطاق واسع، حتى
اضطرت بعض الدول إلى إباحة علاقة الجنس الواحد وتقنينها، بل تقوّم
بعض المنظمات الدولية بمهمة الدفاع عن حقوقهم وحرّياتهم الخاصة فى
ذلك، وتعتبره من حقوق الإنسان الأساسية الطبيعية، وتفرد لها تقارير
ونشرات إخبارية خاصة^(٤)، بل تنظم المظاهرات للمطالبة بهذه الحقوق^(٥).

وبعد، فهذه معالم الحضارة الغربية المادية، والتى تبدو كحصن هائل
مزين بالنقوش والألوان، غير أن فحصه قد كشف أنه رفع بلا عمد، فمصيره
إلى الانهيار لا محالة، فرغم ما حققته هذه الحضارة من تقدم هائل فى كافة
مجالات العلوم والفنون والصناعات وغيرها، ورغم ما أفرزته من نظريات
سياسية واجتماعية واقتصادية، ورغم ما أضفته على وسائل المعيشة من
تطور أدى إلى رفاهية وترفيه وسائل الحياة، إلا أنها عجزت عن أن توفر
لنفسها حصن أمان ضد الهلاك والفناء، أو وسيلة أمن ضد الدمار الذى

(١) د. على عبد الواحد وافي: المرأة فى الإسلام، المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٢) د. عبد الحميد متولى: الغزو الفكرى والتيارات المعادية للإسلام، المرجع السابق، ص ١٠.

(٣) وحيد خان: الإسلام يتحدى، المرجع السابق، ص ١٧٠.

(٤) انظر سابقا، ص ٧٦٢ - ٧٦٣ من هذا البحث، وفى هذا العدد من النشرة الإخبارية
للمنظمة، وضعت عنوانا كبيرا بخط واضح هو: "النضال من أجل الحقوق الأساسية لله اطباء
والسحاقيات".

(٥) انظر، منظمة العفو الدولية، النشرة الإخبارية، سبتمبر ١٩٩٩، المجلد ٢٩، العدد الخامس.

يتهددها من الداخل والخارج، فهم رغم ما يرتدونه من أثواب براقة أحوج ما يكون إلى والسعادة، وأبنيتهم الفخمة تسكنها قلوب محطمة، ومدنهم المتلافة ببريق الحضارة، هي أوكار للجرائم والمصائب، فأصبحت الحياة عندهم غير مرغوب فيها رغم التقدم المادى الهائل^(١). كما عجزت عن أن تقدم للبشرية الأمن والطمأنينة والسلام فى كنفها، بل كان ما عادت به على البشرية من مضار يفوق ما قدمته لها من منافع، ذلك أنها قدمت لها تريق هلاكها ودمارها فى قارورة لامعة براقة وتركتها تتجرعه، فتستسيغ مذاقه وتتلوى من آلامه، وهو ما سيبدو من عرض حال الإنسانية بصفة عامة تحت مظلة هذه الحضارة المادية الغربية.

حال الإنسانية بصفة عامة تحت مظلة الحضارة الغربية :

الواقع، أن الحضارة الغربية، قد أضرت بالإنسانية أكثر مما نفعتها وأساءت لها أكثر مما أحسنت إليها، وأودت بها بدل أن تأخذ بيدها وتساعدتها. فالناظر إلى العالم اليوم، وما يعتركه من أحداث تتقلها بيسر وسائل الإعلام المختلفة على أثر التطور التكنولوجى، يرى أن العالم ين من كثرة مشكلاته، ويزدحم بالكوارث والأحزان، فقد أصبح واضحا للجميع، أن زمن البساطة والهدوء وراحة البال اختفى فى خضم مجتمع الميكنة. الجوع يقتل الملايين، والأغلبية الساحقة من بنى الإنسان تن تحت وطأة الإهمال والاحتقار، وتبدو يائسة مجروحة متألمة، ولا تزال حياتهم عرضة للتعسف وكبت الحريات وشتى المظالم^(٢).

يصور أحد الكتاب حال العالم اليوم كما نقلته إحدى وسائل الإعلام فيقول: "قفى يوم واحد شاهدت صورا عن أناس كثيرين يعيشون فى أوضاع مأساوية، وشاهدت صراعات بلغ بها العنف مدى لم نعرفه من قبل، شاهدت صورا عن وحشية البشر فى تيمور الشرقية، شاهدت "ديلى" عاصمة الإقليم

(١) وحيد خان: الإسلام يتحدى، المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٢) الأنبا يوحنا قلته: الإيمان والعقل طاقتان يتكاملان، خطاب إلى العقل المعاصر، بحث قدم إلى

مؤتمر الإسلام والقرن الحادى والعشرين، سابق الإشارة إليه، ص ٢٨٦.

خاوية، والدمار يهدد الحياة فيها، والناس يقتاتون على أوراق الشجر ويشربون المياه من البرك والمستنقعات، قتل وحشى وجوع ومرض كله فى صور متلاحقة...»^(١).

وفى إحدى الإحصائيات ذكر أن: لا تزال أغلبية سكان العالم يعيشون فى دول نامية تنتمى إلى الماضى أكثر مما تعيش فى الحاضر، وهناك أكثر من بليون نسمة يعيشون تحت مستوى الفقر المطلق، أى بمتوسط دخل فردى أقل من دولار فى اليوم الواحد^(٢).

هذا حال الإنسانية بصفة عامة فى ظل الحضارة الغربية، أما أثر هذه الحضارة فى عقول وأرواح الشعوب الإسلامية بصفة خاصة، فقد عبر عنه أحد الكتاب، فذكر: أن المدنية الغربية قد هجمت علينا بأصناف من المسكرات والمخدرات، كان أجدادنا لا يعرفونها كالمورفين والكوكايين والهروين، فأضعفت العقول وقتلت الأنفس.

وفتح التوسع فى الحرية أبواب الإباحية والإلحاد، ففتحت بذلك طرق العهر والفجور وصار الفحش يمارس تحت سمع القانون وبصره^(٣)، وزادت الأمراض التناسلية بين الرجال والنساء^(٤)، كما انتشر القمار على اختلاف صورته، وكان الناس من قبل يقنعون بالرزق الحلال الذى يأتيهم من أعمالهم.

^(١) جاب الله موسى: مقال بعنوان "صناعة الرعب" فى مجلة سطور، المرجع السابق، ص ٤٠.

^(٢) د. حازم البيلالوى: دور الدولة فى الاقتصاد، دار الشروق، ١٩٩٩م، ص ٢٣١.

^(٣) جاء فى كتاب "الإسلام" تأليف شتمز دومولان "أنه عندما غادر الدكتور "مأفروكورد اتو" الأستانة عام ١٨٠٧م، إلى برلين، لدراسة الطب، لم يكن فى العاصمة العثمانية، كلها بيت واحد للدعارة، كما لم يعرف فيها داء الزهري، وهو السفيلس المعروف فى الشرق بالمرض الأفرنكى. فلما عاد الدكتور بعد أربع سنين، أى ١٨١١م، تبدل الحال غير الحال، انظرو، د.

عبد الحليم محمود: أوروبا والإسلام، المرجع السابق، هامش ص ١٦٨.

^(٤) وفى ذلك يقول الصدر الأعظم رشيد باشا: إننا نرسل أبناءنا إلى أوروبا ليتعلموا المدنية الأفرنكية، فيعدون إلينا مرضى بالداء الأفرنكى. انظر، د. عبد الحليم محمود: أوروبا والإسلام، هامش ص ١٦٨.

وأدت الحرية الشخصية بالسلطة الأبوية فى بعض البيوت إلى الارتخاء، فضعفت سلطة الأب على ابنه وابنته، وضعفت معها الشفقة والرحمة والكرامة، وأصبح كل أمر يقاس بمقياس الماديات، فلا يسأل الرجل من أين اكتسب ماله إذا اجتمع له مال، وأصبح التشاؤم أكثر من التفاؤل، والقناعة والرضى أقل من الشراهة والطمع، وأمسى كل صعلوك يحاول أن يغتنى بين عشية وضحاها بأى الطرق التى تفتح أمامه وكثر حب الظهور، بل الجنون فيه، وتبع ذلك البذخ والإسراف، بحيث يتعذر التوازن بين الدخل والإنفاق، وفى ذلك خراب بيوت كانت عامرة. كانت الرفاهية فى الأيام الماضية مقصورة على قصور الملوك والأمراء، فشارك فيها اليوم أهل الطبقتين الأولى والثانية، وكان للمجتمع فى الشرق عادات مستحسنة من جمال الألفة وحسن العشرة، وصحة العهد والوفاء وقوة الإيمان، ومعرفة الجميل فعرا هذه الصفات بعض الفتور على أثر مدنية الغرب، وانغمس الناس فى الأثرة وكانوا من قبل أميل إلى الإيثار، كما كثرت الأمراض النفسية والعصبية، كالماليخوليا، والخبل وضعف الأعصاب^(١).

وقد أجمل أحد المفكرين، ما قدمته الحضارة الغربية للعالم فى جملة: فقال: "إن أوربا اليوم هى أكبر عائق فى سبيل الرقى الأخلاقى للإنسان"^(٢). وذلك لأن خلو الحضارة من الجانب الروحى متمثلا فى أثر الدين والأخلاق، واعتمادها على الجانب المادى وحده، يفقدها التعادل بين القوة والأخلاق، والتوازن بين العلم والدين، فبينما يبدو أهلها وكأنهم فوق البشر لما بلغوه من خوارق وإنجازات فى كافة المجالات، بتسخير المادة والقوى الطبيعية لمصالحهم وأغراضهم، نجدهم، لا يكادون مع ذلك يتميزون فى أخلاقهم، وأعمالهم عن البهائم، فلا يعرفون المبادئ الأولية للحياة الإنسانية والمدنية

(١) محمد كرد على: الإسلام والحضارة الغربية، ج ١، الطبعة الثانية، ١٩٥٠، ص ٣٨٥ -

٣٨٨. أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٣٠٠ - ٣٠١.

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود العقاد: ١٩٥٥، ص

والأخلاق، فقد خولتهم العلوم قوة قاهرة لكنهم لا يحسنون استعمالها^(١). كما عبر عن ذلك أحد أبنائها بقوله: "إن العلوم الطبيعية قد منحتنا القوة الجديرة بالآلهة، ولكننا نستعملها بعقل الأطفال والوحوش"^(٢). وآخر بقوله: "نحن نعمل كناس مستعدين في أحوال معينة ألا نسلك مسلك بنى الإنسان، بل نكون مجرد منفذين للمصالح العامة، ومن هنا لم يعد لدينا ثقة بأى صلاح يتقد بشعور إنسانى، ولم يعد لدينا احترام حقيقى بعضنا لبعض، إننا نشعر جميعا أننا فى قبضة عقلية إنتهازية باردة، وفى العادة غير ذكية تقوى نفسها بالإهانة بالمبادئ، ومن أجل تحقيق أنفه المصالح تستبيح أشد أنواع القسوة والحقاقة فظاعة وبشاعة، وكل المشاكل تتحل إلى نزاع لا هدف له بين قوة وقوة أخرى لأنه ليس ثم مثل تلك الروح التى تجعل هذه المشاكل قابلة للحل"^(٣).

تسبب إذن استبعاد الغرب لأثر الدين من حياتهم وانغماسهم فى المادية فى حرمانهم من فوائد التدين، مما أدى إلى اختلال توازنهم النفسى وخوانهم الروحى، وأضعف رابطتهم بالحياة وتمسكهم بها، مما زهدهم فيها، وعجلوا لأنفسهم بالموت إذا أبطأ عليهم، فقد دلت الإحصاءات فى دول العالم الغربى على أنه فى كل خمس وثلاثين دقيقة، يقع حادث انتحار، وفى كل دقيقتين يصاب شخص بالجنون^(٤). كما أكدت إحصائية أخرى، أن ثمانين فى المائة من مرضى المدن الأمريكية الكبرى يعانون أمراضا ناتجة عن الأعصاب، ويقول علماء علم النفس الحديث: إن من أهم جذور هذه الأمراض النفسية: الكراهية والحقد والجريمة والخوف والإرهاق واليأس والترقب والشك والأثرة والانزعاج من البيئة، وكل هذه الأمراض تتعلق مباشرة بالحياة المحرومة من الإيمان بالله^(٥).

(١) أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٣٠٨ - ٣٠٩.

(٢) ذكره، أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٣٠٩ - ٣١٠.

(٣) ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، المرجع السابق، ص ٣٩٩.

(٤) د. عبد الرحمن عباد: الإسلام والتطور الحضارى، المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٥) وحيد خان: الإسلام يتحدى، ص ١٨٦.

وقد أكد الأطباء في الغرب ذلك أيضا، يقول أحدهم: طلب منى أناس كثيرون من جميع الدول المتحضرة مشورة لأمراضهم النفسية في السنوات الثلاثين الأخيرة، ولم تكن مشكلة أحد من هؤلاء المرضى إلا الحرمان من العقيدة الدينية، ويمكن أن يقال: إن مرضهم لم يكن إلا أنهم فقدوا الشيء الذي تعطيه الأديان الحاضرة للمؤمنين بها في كل عصر^(١)، أى أن المجتمع الغربى رغم ما هيأته له حضارته من تيسير أسباب العيش ورغم ما يحيا فيه من ترف ورفاهية، ورغم ما يجده من رغد ورخاء فى حياته، لم يغنه ذلك عن الشعور بنقص ما روحى بداخله، ووجد بداخله حنيئا إلى الاعتقاد بوجود قوة عليا ينسب لها ما يثور فى عقله من تساؤلات يعجز العلم الحديث عن الإجابة عنها^(٢)، أو يشكو لها من قسوة وبرود وجمود مجتمع الآلات والماكينات، فراجع نفسه، ليجدها قد ضلت الطريق، فبدأ يبحث عن طريق النجاة، فوجده طريق الروح، الذى هو إحدى ثمرات أثر الدين فى حياة الفرد. فنادى ذوو البصيرة منهم برجوعهم إلى هذا الطريق، والأخذ بمبادئ دينهم السمحة، وهى تلك المبادئ التى سبق أن تضمنها القانون الكنسى الذى كان مطبقا فى أوربا فى العصور الوسطى، والذى ثاروا عليه وعلى رجاله واستبعدوه من حكم شئون حياتهم، أى أن علاجهم فى العودة لتطبيق أحكام القانون الكنسى، فهل هذه العودة ممكنة فى الوقت الحالى؟؟

(١) ذكره، د. عبد الرحمن عباد: الإسلام والتطور الحضارى، ص ١٩٣. وحيد خان: الإسلام

يتحدى، ص ١٨٨.

(٢) إذ أن قدرات العلم كلها، تدور حول البحث عن كيف؟ وتعجز عن الإجابة عن لماذا؟ كيف أولد، يشرحها العلم، لكن لماذا أولد يعجز العلم عن الإجابة عليها؟ كيف أموت؟ وكيف أتألم، يشرحها العلم؟ لكن لماذا أموت؟ ولماذا أتألم؟ العلم عاجز عن الإجابة. فكل العلوم كأبحاث الفضاء والهندسة الوراثية، وقوانين الكهرباء والمغناطيسية وعلوم الطب والكيمياء مجالها، كيف تسمى قوانين الطبيعة والكون، وكيف يستفيد البشر من هذه القوانين وعلاقتها بعضها ببعض، لكنها لا تستطيع أن تقول لنا، لماذا هذه القوانين؟ انظر الأنبا يوحنا قلتة: الإيمان والعقل طاقتان يتكاملان، بحث سابق الإشارة إليه، ص ٢٨٨.

المبحث الثانى

مدى إمكانية العودة لتطبيق القانون الكنسى

فى الوقت الحالى

بعد توضيح الحال التى وصل إليها الغرب فى ظل حضارته الخاوية من أثر الدين فيها، لابد إذن من دواء لدائه ووسيلة لشفائه، وحيث أن إبعاده لأثر دينه فى حياته كان سبب علته جميعا، فإن رجوعه لمبادئ هذا الدين هو سبب شفاؤه منها أيضا، بعد أن أثبتت التجربة فشل الاعتماد على العلم وحده واعتباره نظاما كاملا للحياة البشرية، لأن العلم جزء من كل، والكل هو الدين ولا يمكن للجزء أن يستغرق الكل وبالتالي يكون رجوع الغرب لمبادئ وأحكام دينه مخرجا وعلاجاً لما يعانيه من أمراض مزمنة، وسدا لجوعه الروحى الذى فتك به، وقد أوضحنا من قبل أن هذه المبادئ هى ما سبق أن تضمنها القانون الكنسى واشتملت عليها مواد فى حكمه لعلاقات المجتمع، أيام كان مطبقا فى الغرب فى العصور الوسطى، ومن ثم، يقصد برجوع العالم المسيحى الغربى لمبادئ دينه، عودته لتطبيق القانون الكنسى مرة أخرى ليحكم المجتمع المسيحى الغربى وينظمه كما هو مفروض، لأنه تقنين لمبادئ العقيدة التى يعتنقها هذا المجتمع.

ولعل ذلك - أى هذه العودة لحكم القانون الكنسى والاستعانة بمبادئه فى تنظيم حياتهم وخضوعهم لها - سهل ميسور، وذلك للأسباب الآتية:

أولا: أن المسيحية باعتبارها دينا سماويا، هى كآى دين، تهدف إلى تطور المجتمع وتقدمه، ومن ثم لا تتعارض مع العلم أو ترفضه أو تستنكره، وما كان لدين من أديان الله المنزلة من السماء ليعارض العلم أو يتعارض مع حاجات البشر، ذلك أن العلم سبيل المعرفة فى مجال الطبيعة والكون، وفى مجال الإنسان والنفس، فضلا عن أنه أسلوب من أساليب معرفة الله، أى هو أحد الوسائل إلى الإيمان بالله، فهو سلاح من أسلحة الدين، بل إن العلم يؤكد الدين الحق، فالدين لا يقرر غير الأصول الثابتة التى لا تتغير، أما العلم فإنه يرصد التغيرات والظواهر التى تحدث فى الكون، فما قيل عن الأرض

والكون ليس منزلا من السماء بل هو مما أثبتته العلم، الدين لا يرفض العلم، وليس هناك تعارض بينهما بل تكامل، إذ أن الدين منهج كامل للحياة يسعى إلى تنظيم علاقات الإنسان فيها عن طريق العلم، كما أن العلم والدين مصدرهما واحد هو الله تعالى^(١).

وإذا كان بابوات المسيحية الأوائل، قد صوروا غير ذلك يوما ما، فقد كان ذلك لتحقيق مآرب شخصية لهم، وهى استيلائهم على السلطتين الدينية والدنيوية، فلا ينازعهم فى ذلك عقول يمكن أن تفكر أو تناقش أو تحاسب، أو تعترض، أو تثور، أما الآن فلا مبرر لهذا الادعاء، بعد أن اتضح حقيقة الدين، وأصبحت أسرارته مكشوفة غير محجوبة ومبادئه معلنة غير مخبوءة تستطيع العقول التى تحررت وقطعت شوطا بعيدا الآن فى مجال العلم والمدنية والحضارة، إدراكها وتفسيرها ومناقشتها، وما كان لدين أن يكون مرتبطا بالأسطورة أو الخرافة أو السحر، وما كان لدين الله أن يكون فيه سر محجوب عن بعض الناس ومكشوف للبعض الآخر، إذ كيف يتحقق الإيمان الكامل بشيء غامض، إن الإيمان والغموض لا يجتمعان.

ثانيا: أن المسيحية عقيدة فقط بلا شريعة، دين بلا دولة، ومن ثم فلا تعقيب لها على ما ينتهجه المجتمع من اتجاهات دنيوية فى مجالات السياسة أو العلم أو الاقتصاد أو القانون أو غير ذلك من شئون الدنيا مما يراه منفعة له وخيرا لأفراده، سوى أن يتمسك أفرادها بتعاليمها السمحة ومبادئها المسالمة، ودعوتها للمحبة والرحمة والإخاء، إن المسيحية فى مجملها دعوة إلى الإحسان، إذا سادت المجتمع وآمن بها أفرادها وقامت عليها علاقاتهم، عندئذ تكون قد حققت هدفها وأعملت مبادئها.

(١) أنور الجندى: سقوط العلمانية، المرجع السابق، ص ١٨١. الأتبا يوحنا قلنته: الإيمان والعقل طاقتان يتكاملان، خطاب إلى العقل المعاصر، بحث مقدم "لمؤتمر الإسلام والقرن الحادى والعشرين"، سابق الإشارة إليه، ص ٢٨٩.

يقول السيد المسيح عليه السلام: أحبوا أعداءكم، أحسنوا إلى مبغضيك، باركوا لاعنيكم وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم^(١). كما يقول أيضا: "لا تقاوموا الشر بالشر"^(٢). ويقول بولس في رسالته إلى أهل رومية: "أعطوا الجميع حقوقهم، الجزية لمن له الجزية، الجباية لمن له الجباية، والخوف لمن له الخوف، والإكرام لمن له الإكرام"^(٣). ويقول أيضا: "وأما الخصومات والمنازعات فاجتنبها لأنها غير نافعة وباطلة"^(٤).

وهذا هو ما ينقص المجتمع الغربى الآن، فإنه قد حقق من الفلاح فى أمور الدنيا ما جعله صاحب حضارة عظيمة يشهدها العالم اليوم ولا ينقصه إلا أن يتمسك بتعاليم دينه فى الأخلاق والرحمة والسماحة والمسالمة، وهو ما سيتحقق له من خلال عودته لتطبيق القانون الكنسى، لأنه بمصادره التى سبق إيضاحها يحقق أهداف المسيحية ورسالتها فى الدعوة إلى السلام والخير والعدل، وإعطاء كل ذى حق حقه، وتجنب المشاحنات والمنازعات، أى دعوتها إلى الإحسان. وعندئذ يدعم الغرب حضارته بما يضمن لها الازدهار والاستمرار، ويقضى على العوامل التى تهدد وجودها، وهى عوامل نابعة من نقص إيمانها وبعدها عن عقيدتها. إذا تمسك المجتمع الغربى بتعاليم ومبادئ المسيحية واستجاب لدعوتها للرحمة والمحبة والمسالمة والأخوة من خلال عودته لتطبيق القانون الكنسى، ستعود الحضارة الغربية على المجتمع كله بخير وفير، وتستغل ثمارها فيما ينفع الناس، ويصبح العلم سلاحا يستخدم فى نفع البشرية، واكتشاف كنوز الطبيعة وخيراتها، سلاحا على الجهل والفقر والظلم، وعندئذ تنتهى الحروب وتزول المجاعات، وتذوب الأحقاد والخلافات، ويعم العدل والسلام والخير والرخاء، ويستظل المجتمع كله بظل حضارة مؤمنة، لا سيما وأنها ديانة الدول القوية المسيطرة على مقدرات العالم ومصير شعوبه الآن، وذلك ما انتبه إليه ذوو الآراء المستتيرة وأصحاب العقول الراجحة والنظر البعيد، فبدأوا ينادون بالعودة لمبادئ الدين،

(١) إنجيل لوقا: ٦ : ٢٣ - ٤٢.

(٢) إنجيل متى: ٥ : ٣٥ - ٤٦.

(٣) رسالة بولس إلى أهل رومية: ١٢ : ١٦ - ١٣ : ٧.

(٤) رسالة بولس إلى تيطس: ٣ : ٦ - ١٥.

ويحنون للمشاعر الإنسانية والدينية، ويتطلعون إلى التخليق بأخلاقيها، ويرون فيها الخلاص مما يعانونه والحل لما يواجهونه، ولعل ذلك ليس بغريب، لأنه تعبير عن نزعة فطرية أصيلة داخل الإنسان في كل زمان ومكان، لم تستطع العلمنة أن تمحها رغم كل ما قامت به من ثورات سياسية وعلمية، ورغم ما وفرت لأصحابها من وسائل الترفيه والرخاء وتيسير أسباب العيش، وأوهمتهم بأن الحياة يمكن أن تستمر وتدوم بل تتطور إلى الأفضل والأصلح دون أن يكون لأثر الدين دور فيها، أى لم تتجح العلمانية في تحقيق غايتها وإقامة مجتمع ينحصر فيه الدين على الصعيد الفردى فقط، لأن مجالات الحياة الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية من عمل الفرد وأدواته، لذا عجزت العلمانية عن متابعة السير وأخفقت في تحقيق الهدف.

يقول البروفيسور "جون كين" معبرا عن ذلك ومفسرا له: "أنه تبيين أن الدين لا يمكن أن يجتث نهائيا من حياة الناس، وإنما الذى نجحت العلمنة فى تحقيقه هو إخضاعها الدين لنظم مدنية أوجدها البشر، صارت لها السلطة العليا، والكلمة الأخيرة^(١)".

يؤيد ذلك اليقظة الدينية التى توجد فى أوروبا الآن^(٢)، والتى من مظاهرها:

- نصت كثير من دساتير العالم المسيحى الغربى، على ديانة الدولة الرسمية "المسيحية" ومذهبها، وكذا ديانة رئيس الدولة، كما فرض عليه واجب حماية الدين والدفاع عنه، بل أوجبت بعضها على المواطنين تنشئة أبنائهم على مبادئها، ومن هذه الدول:

النرويج: وذلك فى دستورها الصادر فى ١٧ مايو ١٨١٤م، وما أجرى عليه من تعديلات حتى ٢٩ مايو ١٩٩٠م، فقد نصت المادة الثانية منه على أن: "تظل الديانة الإنجيلية اللوثرية دين الدولة الرسمى، وعلى السكان الذين يعتنقونها أن ينشئوا أولادهم عليها". كما نصت المادة الرابعة على أن:

(١) البروفيسور جون كين: ندوة "سقوط العلمانية والتحدى الإسلامى للغرب"، ذكره فهمى

هويدى: المقالات المحظورة، المرجع السابق، ص ٢٤١.

(٢) أنور الجندي: سقوط العلمانية، المرجع السابق، ص ١٣٩.

"يجب أن يعتنق الملك دائما الديانة الإنجيلية اللوثرية وأن يحافظ عليها ويحميها"^(١).

الأرجنتين: وذلك في دستورها الصادر في عام ١٨٥٣م، مع التعديلات التي أدخلت عليه في أعوام ١٨٦٠، ١٨٦٦، ١٨٩٨، ١٩٥٧م، فقد نصت المادة الثانية منه على أن: "الدين الرسمي للحكومة الفيدرالية هو الكاثوليكية التابعة لكنيسة روما"^(٢).

السويد: وذلك في دستورها الصادر في ٦ يونيو ١٨٠٩م، فقد نصت المادة الثانية منه على أن: "يجب أن يدين الملك بالمذهب الإنجيلي".

- ظهور الأصول الدينية في الغرب، كالحديث عن السياسة المسيحية، والجدل المتجدد حول الدين، والإجهاض، ومطالبة ٨٠% من البريطانيين - على سبيل المثال - بتدريس الدين في المدارس^(٣).

- النداءات الفردية التي نادى بضرورة الإفراج عن الدين ليقوم بدوره المفروض له في حياتهم التي يتهدها الدمار، ومن ذلك:

ما قاله الرئيس الأمريكي الأسبق "ويلسون": "وخلاصة المسألة أن حضارتنا إن لم تتنقذ بالمعنويات فلن تستطيع المثابرة على البقاء بمبادئها وأنها لا يمكن أن تتجو إلا إذا سرى الروح الديني في جميع مساهمها... وذلك هو الأمر الذي يجب أن تتنافس فيه معابدنا ومنظماتنا السياسية وأصحاب رؤوس أموالنا وكل فرد خائف من الله محب لبلده"^(٤).

(1) The constitution of the Kingdom of Norway, the constitution. As laid down on 17 may 1814 by the constituend Assembly at Eidsvoll (with subsequent Amendments, the most recent being of 29 May 1990). Article (2): "the evangelical - Lutheran religion shall. Remain the official religion of the state. The inhabitants professing it are bound to bring up their children in the same".

(2) Constitution of the Argentine Nation.

(٣) جون كين: ندوة، سقوط العلمانية والتحدى الإسلامى للغرب، وأشار لها، فهمى هويدى: المقالات المحظورة، المرجع السابق، ص ٢٤١.

(٤) عن الصحف الفرنسية في ٢٦ يونيو ١٩٤٠، وذكره، عبد الله دراز: الدين، المرجع السابق، ص ١٠٣.

ويقول طاغور شاعر الهند المعروف: "يجب أن ندرس للتلاميذ فوائد المحبة بجانب فوائد الكهرباء، والمنافع الطبية والرحمة بجانب منافع الفحم والحديد، أى يجب أن نقرن فى نفوسهم العواطف الأبدية، بالمعارف وتطبيقاتها العملية، وإلا جاءت هذه المعارف وتطبيقاتها بعكس الغرض المنشود منها، فاكتمست العواطف وردت الإنسان إلى وحشيته الأولى"، وواضح طبعاً أنه يقصد بتعبير العواطف الأبدية معنى الدين^(١).

كما يقول الأستاذ "كريس موريسون" رئيس أكاديمية نيويورك سابقاً: "إن الاحتشام والاحترام والسخاء وعظمة الأخلاق، والقيم والمشاعر السامية وكل ما يمكن اعتباره "نفحات إلهية"، لا يمكن الحصول عليها من طريق الإلحاد، فالإلحاد نوع من الأنانية، حيث يجلس الإنسان على كرسي الله، لسوف تقضى هذه الحضارة بدون العقيدة والدين، سوف يتحول النظام إلى فوضى، سوف ينعدم التوازن وضبط النفس والتمسك، سوف يتفشى الشر فى كل مكان، إنها لحاجة ملحة أن نقوى من صلتنا بالله"^(٢).

استجابة الغرب لدعوة البابا بيوس الثانى عشر فى أواخر القرن التاسع عشر إلى طريق ثالث بين الاشتراكية والرأسمالية. أى طريق وسط يجمع إيجابيات الاشتراكية وحسنات الرأسمالية.

فالطريق الثالث، حركة سياسية تترعها حكومات غربية متعددة تعبر عن تحولات خطيرة فى الحياة السياسية وترجمة صادقة لمتغيرات العصر الحالى وتطلعات المستقبل.

ومن أبرز الممثلين له فى الوقت الحالى "توني بلير" رئيس الوزراء البريطانى وزعيم حزب العمال الذى رفع رايات الفكر الاشتراكى، و "بيل كلينتون" رئيس الولايات المتحدة الأمريكية رمز الرأسمالية المعاصرة^(٣).

(١) د. عبد الرحمن عباد: الإسلام والتطور الحضارى، المرجع السابق، ص ١٩١.

(٢) ذكره، وحيد خان: الإسلام يتحدى، المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٣) السيد يسين: العولمة والطريق الثالث، المرجع السابق، ص ١١٤ وما بعدها.

وتتلخص فلسفة الطريق الثالث التى يتبناها ويروج لها الغرب فى، تقديم صورة جديدة للمجتمع الإنسانى الذى يراد تشكيله فى القرن الحادى والعشرين، بناء على صياغة مفاهيم جديدة ونظريات مستحدثة تعيد تحديد العلاقة بين الفرد والمجتمع من خلال توازن دقيق بين حقوق وواجبات كل منهما^(١). وذلك أملا فى إيجاد حل للمشكلات العالمية المعاصرة، التى حددها "تونى بلير" - أحد الممثلين له - فى مقالة له بعنوان: "الطريق الثالث ديمقراطية اجتماعية حديثة" وهو يعرض استراتيجيته الجديدة، فقال: "إن التحدى الذى نواجهه كبير، يتمثل فى الأسواق العالمية، والفقير المستمر، والعزلة الاجتماعية، وارتفاع معدل الجريمة، والانهيال الأسرى، وتغير دور المرأة، والثورة فى التقنية، والعداء الشعبى للسياسة، والمطالبة بإحداث إصلاحات ديمقراطية كبيرة، والتطرق إلى عدد من القضايا البيئية والأمنية التى تحتاج إلى عمل دولى، وبحث الأفراد عن القيادة، ورغبتهم فى معرفة كيفية التأقلم والازدهار، وكيفية بناء الاستقرار والأمن فى هذا العالم المتغير، وتبنيهم لقيم العدالة الاجتماعية والمسؤولية وإتاحة الفرص"^(٢).

وتقوم فلسفة الطريق الثالث على أساس مبدأ المسؤولية المشتركة بين الفرد والمجتمع والدولة، والذى يعتمد لتحقيقه - كما يرى أحد الباحثين^(٣) - على مجموعة من الأفكار الرئيسية أهمها:

١ - النظر للدولة باعتبارها الضامنة للسلع والخدمات وليس بالضرورة أن تكون هى المورد المباشر لها، بمعنى: أن الدولة يقع على عاتقها مسؤولية ضمان حصول الناس على سلع معينة ولكن ليس عليها أن

(١) السيد يسين: العولمة والطريق الثالث، المرجع السابق، ص ١١٩ - ١٢٠.

(٢) ذكره السيد يسين: العولمة والطريق الثالث، المرجع السابق، ص ١١٨.

(٣) هو "سنيوارت هوايت" من معهد ما ساشوتس للتكنولوجيا، انظر: السيد يسين: العولمة

والطريق الثالث، المرجع السابق، ص ١٣٥.

تكون هي بذاتها التي توفر هذه السلع للناس، فمثلاً، فيما يتعلق "بالحق في العمل"، لا تلتزم الحكومة بتشغيل العاطل مباشرة، ولكن تساعد على ضمان حق العمل من خلال تقديم الدعم لاجتذات أرباب العمل في القطاع الخاص ليتولوا مهمة التشغيل^(١).

٢ - تفكير جديد حول المالية العامة فيما يتعلق بدور الدولة باعتبارها ضامنة للسلع النادرة.

٣ - سياسة اجتماعية تتركز حول تشغيل القوى العاملة.

٤ - نزعة للمساواة.

وبذلك، ففي ظل فلسفة الطريق الثالث، يكون تدخل الدولة في شئون المجتمع في المجالات الاقتصادية والاجتماعية من خلال طرق مستحدثة، وفي إطار يحقق العدالة والرعاية للمواطنين في ضوء احترام كل الأطراف للمسئولية^(٢).

والجدير بالذكر، أن أفكار الطريق الثالث قد أخذت طريقها إلى التطبيق العملي في بلاد الغرب، وذلك في عدد من البلاد الأوروبية التي تحكمها حالياً أحزاب يسار الوسط، وكذلك في الولايات المتحدة الأمريكية، من خلال البرامج الاجتماعية التقدمية التي يعملون على تطبيقها، وأهمها، برامج الرعاية الصحية والاجتماعية وسياسات التعليم الجديدة ومكافحة الجريمة^(٣) وبالنظر لفلسفة الطريق الثالث التي تسعى إلى تحقيق التوازن بين الحقوق والواجبات لكل من الدولة والأفراد من خلال المشاركة في اتخاذ القرارات التي تؤدي في النهاية إلى تحقيق العدالة والمساواة في

(١) السيد يسين: العولة والطريق الثالث، المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٢) السيد يسين: العولة والطريق الثالث، المرجع السابق، ص ١٣٨.

(٣) السيد يسين: العولة والطريق الثالث، المرجع السابق، ص ١١٨.

المجتمع، وتضمن الرعاية للمواطنين لمما يتفق مع مبادئ وتعاليم وأهداف
المسيحية الداعية إلى العدل والرحمة والمساواة.

أى أخفق الاتجاه الذى نادى بعزل الدين عزلا تاما عن المجتمع،
وتنكر لدوره الفعال والمؤثر فى حياة البشرية كلها على مر العصور،
واختلاف الحضارات، وتصور أن ذلك ممكن، ولم تستطع كل المكتشفات
العلمية الهائلة، وكل إنجازات التكنولوجيا أن تلغى الدين أو تمحو الإيمان.

خاتمة الباب

خلاصة المقارنة بين موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية

والقانون الكنسى، ومدى إمكانية ذلك

حول العالم الإسلامى عن شريعته بتأثير عوامل خارجية مر بها كما رأينا، ولكنه استمر فى تحوله حتى بعد انتهاء هذه العوامل، وواصل نفس الطريق، متجاهلا أمرين أساسيين:

الأول: أن دينه جاء عقيدة وشريعة، ولا ينفصل أيهما عن الآخر، فلا يصح أن يأخذ بعضه ويدع بعضه، لأن الدين لا يكتمل إلا بهما معا، وأن شريعتهم نزلت مسلحة بأسلحة تجعلها دائما صالحة لكل زمان ومكان.

ثانيا: أن القانون وليد ظروف المجتمع الذى يوضع فيه ويشق منه، فيأتى ممثلا لماضيه وحاضره ومعبرا عن عاداته وتقاليده، ونابعا من دينه ومعتقداته وأخلاقه وآدابه، ومن ثم لا تصلح قوانين وضعت لتحكم مجتمعا له ظروف خاصة كالمجتمع الغربى لحكم مجتمع له ظروف خاصة أيضا هو المجتمع الإسلامى، ومن ثم أسفر هذا التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية، عن تخلف المسلمين على النحو الذى نراه الآن، وقامت عدة موجبات كلها تحتم عودتهم إلى شريعتهم كطريق لتخلصهم من تخلفهم وتبعيتهم للغرب، وكسبيل لتقدمهم واستعادتهم مجد الحضارة الإسلامية السليب.

أما تحول العالم الغربى المسيحى عن تطبيق القانون الكنسى، فقد كان بإرادته نتيجة ظروف خاصة به، لكنه تطرف فى تحوله، فلم يكن قاصرا على النواحي التى كان يجب إبعاده عنها فعلا - لخروجها بطبيعتها عن مجاله - وهو إبعاد رجال الدين المسيحى عن مجال السلطة الزمنية وحصر دورهم فى السلطة الدينية مع الإبقاء على تطبيق القانون الكنسى الذى ضمنه رجال الدين الأول مبادئ المسيحية وتعاليمها، باعتبار أن ذلك جزء من دينهم الذى يعتنقونه، ويجب أن يضبطوا سلوكياتهم فى إطاره، ويقيموا علاقاتهم على أساسه، وإنما كان تحوله انحرافا عن الدين فى جملة،

ومن ثم أسفر هذا التحول عن تخلفه الأخلاقى على النحو الذى نراه الآن وقامت عدة موجبات كلها تحتم عودتهم إلى مبادئ دينهم كسبيل لانقاذهم من هلاك منتظر، ومواصلة طريق تقدمهم فى أمان .

ويتلخص المقارنة هنا، فى أن الإسلام جاء عقيدة وشريعة معا، ومن ثم، فإن ابتعاد المسلمين عن شريعة دينهم التى جاء بها أسفر عن تخلفهم كما نرى الآن . وأن المسيحية جاءت عقيدة فقط بلا شريعة، ومن ثم فإن محاولة رجالها تجاوز سلطاتهم وطموحهم للسلطة الزمنية، وقيادة المجتمع باسم الدين مع أنه جاء عقيدة بلا شريعة ودينا بلا دولة، أسفر عن تخلفهم أيضا، كما أن محاولة العالم الغربى على أثر ثورته على رجال دينه، إبعاد أثر الدين من كل شئون الحياة واعتماده على العلم وحده كان سببا لانهيأ حضارته كذلك .

ويتلخص حل مشكلة العالمين الإسلامى والمسيحى فى رجوع كل منهما إلى أحكام ومبادئ دينه والالتزام بها، وضبط سلوكهم وفقا لها . المسلمين برجعهم إلى أحكام شريعتهم، وهو ممكن دائما لا يحول دونه شىء يرجع إليها فى ذاتها كشرعية كما رأينا . والمسيحيين بتمسكهم بالمبادئ الإنسانية التى جاء بها الدين المسيحى والتى قننها رجال الدين فى القانون الكنسى، وهو ممكن أيضا للأسباب التى سبق إيضاها . وفى الحالتين خلاص لكل منهما من أزمتيه، وسبيل للتقريب والتكامل بين العالمين الشرقى الإسلامى والغربى المسيحى، لخضوعهما لأحكام ومبادئ واحدة لصدور الأديان عن مصدر واحد هو الله تعالى .

الخاتمة

تعرضت الدراسة لأثر الدين على اختلاف التعريفات التي ذكرناها له على القانون، واتضح من خلالها، أن التدين نزعة فطرية أصيلة لدى الإنسان، وأن الدين أقوى عامل مؤثر في حياة البشرية على الإطلاق منذ نشأتها وحتى زوالها.

كما اتضح أن الدين، أى دين، يعنى التقدم والحضارة، وأن تقدم المجتمع يرتبط بدرجة تدينه بحيث يتناسب تطوره مع تدينه تناسباً طردياً، كما يرتبط تخلف المجتمع بدرجة إلحاده، بحيث يتناسب تخلفه مع إلحاده تناسباً طردياً كذلك.

ورأينا من كل الأديان التي عرضنا لها سواء على سبيل الإيجاز أو التفصيل، أن أهم ما كان يشملها الدين هو تقويم سلوكيات البشر وتنظيم العلاقات المختلفة المتشابكة بينهم، وهو ما يعرف على وجه الاستقلال بالقانون.

وقد بسطنا الدراسة لدينيين هما أحدث الأديان السماوية وأوسعها انتشاراً "الإسلام والمسيحية" فعرضنا لأثرهما بالتفصيل على كثير من النظم القانونية المختلفة على النحو السابق، ورأينا أثر الإسلام - ذلك المنهج المقنن لأمر الحياة الدنيا - بينا واضحاً، فالإسلام دين العلم والمدنية، يشجع العلم ويحث على إعمال العقل والتدبر والتفكير وهما طريق التقدم والحضارة، وقد ترك أثره على المجتمع الجاهلي، فى صورة تغييرات اجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية وأخلاقية أهلت المجتمع الإسلامى لبناء أعظم حضارة عرفها التاريخ.

ولكن، ولعدة عوامل طارئة، منها الغزو الأجنبى الغربى للدول الإسلامية ومحاولته فرض ثقافته وقوانينه على شعوب هذه الدول، وتقصير رجال الدين الإسلامى فى مهمتهم الأساسية كمجتهدين مكلفين باستتباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية لمسايرة ما يجد فى المجتمع من أحداث نتيجة تطوره الطبيعى، ولم يكن ورد بشأنها حكم سابق على أيدي أصحاب

المذاهب الفقهية المعروفة، وكذلك فى توضيح مبادئه وتثبيتها فى النفوس والدعوة لها ونشرها كعامل دفاع ضد غزو الأفكار والثقافات الغربية، لذا بدأ ينحسر نفوذه ويكاد يقتصر عند أتباعه على جانب العقيدة، وأهمّل الجانب العملى فيه، وهنا بدأت الدول الإسلامية تتفهم فى هذا الجانب ويعتريها التخلّف والتراجع عن مسيرة الحضارة والتقدم.

ولكن رغم ذلك، ونظرا لتمسك المسلمين بالجانب العقائدى فى دينهم، فقد ظل المجتمع الإسلامى رغم تخلفه عن مسيرة الحضارة والتقدم متمسكا بقيمه وعاداته، ولذا ظل الجانب الأخلاقى قويا، وأحيطت العلاقات الاجتماعية والأسرية بإطار يحميها من التفسخ والتدهور والانحلال والانحطاط، وهو ما نلمسه فيما بيننا، مما يجعل المجال معدا لعودة الحضارة الإسلامية لتتبوأ مكانتها التى فقدتها وتستعيد مجدها الذى سلب منها^(١)، لأن الأمم تلو وتهبط وفق رصيدها الخلقى لا المالى لا سيما وأن الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق فى كل زمان ومكان كما رأينا.

كذلك المسيحية، ورغم أنها جاءت عقيدة فقط بلا شريعة، إلا أنها، لأنها دين، فهى أيضا وسيلة للتقدم والرقى، لا تحارب العلم أو تنتكر للمدنية، ومن ثم يظل الباب فى ظلها مفتوحا لإعمال العقول وانتهاج سبيل العلم

(١) فى رؤية للمفكر الإسلامى "رشدى فكار" يقول: "الحضارة الإسلامية بخير، وعلينا أن نقول بنوع من الإصرار والانضباط والصبر والعزيمة للأجيال القادمة، بأن لا يتعقدوا ولا داعى للعقد، هذه فترة، ماذا تعنى: نصف قرن أو قرن من التاريخ البشرى. هذه الفترة فترة تأزم وتوعد، وفترة تقوقع عن العطاء الحضارى، وإن كان العطاء الثقافى موجودا، ولكن العطاء بمعنى إشراق الحضارة الإسلامية لتتنبأها حضارات أخرى معاصرة الآن فى نهاية القرن العشرين، هذه قضية سيكون للأجيال القادمة دور فيها ٠٠٠ الأجيال القادمة سيكون لها مكلن فى مائدة التصدر الكونية ٠٠٠ هذا سيأتى إن شاء الله، أى لا داعى أن نعتبر أزمة جيل أزمة مصير، وتوعد نخبة توعدك أمة". ذكر هذه الرؤية، مصطفى دسوقي كسبة: التكامل الاقتصادى بين أقطار العالم الإسلامى فى ظل العولمة، بحث قدم إلى مؤتمر الإسلام والقانون الحادى والعشرين، سابق الإشارة إليه، ص ٧١٦.

تتحقيق التقدم الحضارى، وإذا كان تأثيرها على القانون الرومانى القائم آنذاك تأثيرا يشف عن سمو المؤثر، ورقى هذا الدين فى مبادئه وأسسـه.

كذلك امتد أثر هذا الدين إلى إنشاء قانون خاص هو القانون الكنسى الذى اتسم باستمداد معظم قواعده من العدالة والقانون الطبيعى بما يتفق مع مثالية وروحية هذا الدين.

غير أن رجال الدين المسيحى فى تلك العصور، قد استغنوا سلطتهم وانحرفوا بفهم وتفسير مبادئ هذا الدين، وتوطيدا لسلطتهم ومحافظة على مكانتهم وسيادتهم آنذاك، أحاطوا هذه القواعد بالغموض والتعقيد والسرية، مما استتبع محاربتهم للعلم والعلماء، ومن ثم أصبح الدين المسيحى فى نظر أتباعه من المسيحيين آنذاك وعلى أثر هذه الظروف، قيـدا يجب الخلاص منه كسبيل وحيد إلى التقدم والرقى واللاحاق بركب الحضارة، والتخلص من أغلال الجهل والظلام، ولذا قامت الثورة على رجال هذا الدين، وانتهت بنتيجته عن شئون الحياة المختلفة، وبالفعل كان ذلك نقطة انطلاقهم نحو التقدم، وأخذت الدول الغربية من المدنية والتقدم بحظ وافـر وبلغت شأوا كبيرا، تحقق لها سلاح العلم الذى صور لهم رجال الدين المسيحى الأول، أنه والمسيحية ضربتان لا تتفقان، وعدوان لا يجتمعان، وإن كانت المسيحية من هذا الاتهام براء.

وقد أدى استبعاد هذه الدول نتيجة ذلك لأثر الدين من حياتها وتكرها له، إلى ما نراه الآن فى علاقاتهم وحياتهم الاجتماعية، وما أصاب هذا الجانب من حياتهم من إنحلال أخلاقى وفساد اجتماعى، وفراغ روحى، كنتيجة لحضارتهم الإلحادية التى قادتهم إلى الوحل وأضلت طريقهم ولا حل يأزمهم هذه إلا بالرجوع إلى الله والتسليم بأهمية الدين للحياة والاعتراف له بأنه الأساس الوحيد المضمون والمأمون العواقب الذى يساعد على النهوض بالحياة البشرية ويقودها إلى بر الأمان، وذلك من خلال عودتهم "الغرب" إلى تطبيق القانون الكنسى الذى هو تقنين لمبادئ وتعاليم دينهم المسيحى، فالأمم إنما تعلم وتهبط وفق رصيدها الخلقى لا المالى كما تقدم.

وقد رأينا من خلال هذه الدراسة، اهتمام الأديان بتنظيم العلاقات بين الأفراد واعتباره جانباً هاماً فيها يكمل جانب العقيدة، وما كان تنظيمها لهذه العلاقات إلا اتجاهاً بها نحو التطور والرقى بعد ما أصابها على أيدي البشر من تدهور وانحطاط.

والمعلوم أن جميع الأديان مصدرها واحد هو الله تعالى، وهدفها واحد هو تحقيق شريعته بهداية البشر وتقويم سلوكياتهم وتنظيمها بما يحقق العدل والمساواة ويمنع الظلم والاعتداء ليصفو جو العبادة، ومن ثم يكون طبيعياً أن تتحد وسائلها لتحقيق ذلك، أى تتشابه القواعد والأحكام التى وضعتها الأديان لتنظيم سلوكيات البشر وتقويمها كما رأينا، فكلها تهدف إلى تنظيم الأسرة باعتبارها بنية المجتمع الأساسية، لذا وضعت القواعد الخاصة بتنظيم الأسرة، وافتقت كلها على أن تكون غاية هذا التنظيم استقرار الأسرة وحماية أفرادها. كما تهدف الأديان لتحقيق العدل والمساواة فى علاقات الأفراد سواء فى جانب المعاملات أو العقوبات، لذا وضعت المبادئ والأسس التى تحقق العدل والمساواة فى المجتمع - أو على الأقل وضعت فى إطار مبادئها وروحها العامة، وعلى هدى منهجها وإرشادها - كما رأينا بالنسبة للمسيحية - فاتفقت كلها على تحريم القتل والسرقة والغش والزنا والربا وغيرها، والأمر بالعدل والنهى عن الظلم فى كافة نواحي الحياة، وذلك على اختلاف الأساليب التى يتبعها كل دين عن غيره.

أى أن أساس تحريم الظلم وكل ما يمثل اعتداء من الفرد على غيره مصدره الدين، ولا يوجد قانون أيا كان مصدره لا يهدف إلى تحقيق العدل والمساواة بتنظيم علاقات الأفراد على نحو يمنع الظلم والاعتداء، أى يحقق أهداف الدين ويستمد منه أسس تنظيماته القانونية، حتى تلك القوانين التى تستمد من أديان غير سماوية، أو تلك القوانين العلمانية التى تدعى دنيوية أساسها وأهدافها، هى أيضاً فى سبيل تنظيمها للمجتمع تحرم ما يشكل اعتداء وظلماً وهو ما كان الدين حرمة من قبل وتفرض ما يحقق العدل والمساواة، وهو ما كان الدين أوجبه من قبل، أى يلعب الدين على اختلاف تعريفاته ومسمياته، قاسماً مشتركاً فى كافة الفلسفات والقوانين ونظم الحياة المختلفة

للمشعوب المختلفة فى الأزمنة والأمكنة المختلفة، وإن أعلنت خلعه واستغناءها عنه، بل وإن أنكرت وجوده تماماً، ولذا تشابهت المبادئ والقواعد القانونية الأساسية فى كافة الشرائع القانونية التى تحكم العالم كله فى اتفاقها على هدف تحقيق العدل والمساواة ومنع الظلم والاعتداء^(١).

والخلاصة، أن الدين والقانون قرينان لا يفترقان أولهما مصدر لثانيهما وأساسه وهو المشرع الحقيقى والطبيعى، الذى بدونه يصبح

^(١) فعلى سبيل المثال، ورد أن جمهورية غينيا، بدأت تطبق فى جرائم السرقة، عقوبة قطع اليد كما هى فى الإسلام، ولكن ليس باسم الإسلام أو باعتبار هذه العقوبة حكماً من أحكام الدين، إذ تنص المادة الأولى من دستور دولة غينيا الصادر فى نوفمبر ١٩٥٨، على أن غينيا جمهورية ديمقراطية علمانية اشتراكية، أى تفصل بين الدين والدولة، كما لم يرد فى دستورها كله أثر لكلمة الإسلام أو الشريعة. د. عبد الحميد متولى: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للدستور، المرجع السابق، ص ٢٢٧.

كذلك، المعروف أن النظام الشيوعى لا يسمح بالفوائد، وقد تمكنت روسيا من أن تنظم تجارتها واقتصادها بدون نظام الفوائد، وذلك بغض النظر عن دوافعها الخاصة لهذا التحريم، فهو تحريم يتفق مع ما جاءت به الأديان رغم إنكار الشيوعية للدين كما نعلم. د. محمد عبد الجواد: بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، القانون فى القرآن، ص ٥٦. وتشريعات البلاد العربية بين القوانين الغربية والشريعة الإسلامية، ص ٥٣.

أيضاً، ذكر المقرئى عن المستعمر التترى جنكيز خان، أنه كان لا يتدين بشيء من أديان الأرض، ومع ذلك، كان من جملة ما شرعه من قوانين الياسة التى وضعها، أن: من زنى قتل، ومن لاط قتل، ومن تعمد الكذب أو سحر أو تجسس على أحد أو دخل بين اثنين وهما يتخصمان وأعان أحدهما على الآخر قتل، وغير ذلك من القواعد الأخلاقية التى تتفق مع ما تدعو إليه الأديان، كالزاهم بالأى يتخصص أحد بأكل شيء وغيره يراه، بل يشركه معه فى أكله، وألا يتميز أحد منهم بالشعب على أصحابه.

وكما يبدو فإن ما قرره جنكيز خان فى قوانينه من قواعد قانونية أو أخلاقية تتفق مع ما جاءت به الأديان، وتحقق أهدافها فى إقرار العدل ومنع الظلم، وهو الذى لم يكن يتدين بأى دين، كما سبق. الشيخ أحمد بن على بن عبد القادر بن محمد المعروف بالمقرئى: الخطب المقرئية، المرجع السابق، مجلد ٣ (١)، ص ١٤٦ - ١٤٧.

القانون بلا قوة ملزمة مستمرة وحازمة لا يمكن الإفلات منها أو التحايل عليها.

والدين هو الذى يخلق المناخ المناسب لتطور المجتمعات تطورا مأمونا سليما وراسخا، أما الإلحاد والكفر والبعد عن الدين، وتجاهل قواعده ومبادئه وأحكامه وتعليماته، فلا يورث سوى الضياع، ولا يقود البشرية إلا إلى حتفها المروع.

أى أن الدين معاصر للبشر منذ خلقهم وملزم لهم باستمرار حياتهم، كما أنه أحد عوامل تطور البشرية وتقدمها إن لم يكن أهم هذه العوامل على الإطلاق، كما أنه أهم عوامل تطور النظم القانونية الدائمة والمستمرة باستمرار تطور الحياة على هذه الأرض، وهو هدف ونتيجة هذه الدراسة.

المراجع

أولا : باللغة العربية

الكتب المقدسة :

- القرآن الكريم .
- الكتاب المقدس، العهد القديم .
- الكتاب المقدس، العهد الجديد .

المعاجم اللغوية :

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري: لسان العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، د.ت .
- قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩ .
- مجد الدين الفيروز أبادي: القاموس المحيط، الطبعة الرابعة، ١٩٣٨ .
- الشيخ/ محمد بن أبي بكر بن أبي عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، دار التنوير العربي، بيروت، لبنان، د.ت .
- مرتضى الحسيني الزبيدي الحنفي: تاج العروس، د.ت .
- معجم العلوم الاجتماعية، الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة، "يونسكو"، ١٩٧٥ .
- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٧٣، والثالثة، ١٩٨٥ .

التقنيات (نصوص القوانين والدساتير) ومذكراتهم التفسيرية مرتبة ترتيبا

زمنيا :

- المجلة: أو جامع الأدلة على مواد المجلة (مجلة الأحكام العدلية)، لبنان، ١٩٠٥ .
- مجلة الالتزامات والعقود التونسية، الصادرة في ١٩٠٧ مع آخر تعديلاتها حتى ١٩٩٢، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٩٢ .
- كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان في المعاملات الشرعية على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، لمحمد قدرى باشا، ١٩٠٩ .

- قانون الالتزامات والعقود المغربي الصادر في أغسطس ١٩١٣، مع آخر التعديلات حتى ظهير ١٩٩٥/٨/١١. سلسلة النصوص التشريعية المغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء ١٩٩٥.
- قوانين المحاكم المختلطة والقوانين المكملة لها مع إدخال التعديلات الطارئة عليها لغاية يونيه ١٩٢٧، ترجمة، محمد كامل مرسى بك، سيد مصطفى بك، ١٩٢٦.
- قانون العقوبات المصري الصادر في ١٩٣٧ مع آخر تعديلاته حتى ١٩٩٨ (الصحافة - البلطجة)، إعداد ومراجعة الإدارة العامة للشئون القانونية بالهيئة، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٩٨.
- لائحة الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس، مجموعة ١٩٣٨.
- مدونة جستنيان في الفقه الروماني: ترجمة: عبد العزيز فهمي باشا، عالم الكتب، بيروت، ١٩٤٦.
- قواعد وآثار فقهية رومانية: ترجمة: عبد العزيز فهمي باشا، ١٩٤٧.
- القانون المدني المصري الصادر عام ١٩٤٨.
- مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني المصري، ١٩٤٨، ج ١، وزارة العدل.
- القانون المدني السوري الصادر في ١٩٤٩/٥/١٨.
- ملاحق مدونة جستنيان، ترجمة عبد العزيز فهمي باشا، ١٩٥١.
- القانون المدني العراقي، رقم ٤٠ لسنة ١٩٥١، الحكومة العراقية، وزارة العدلية.
- الأسباب الموجبة للائحة القانون المدني العراقي رقم ٤٠ لسنة ١٩٥١، الحكومة العراقية، وزارة العدلية، ١٩٥١.
- دستور المملكة الأردنية الصادر في ١٩٥٢/١/٨.
- قانون الأحوال الشخصية السوري، الصادر في ١٩٥٣/٩/١٧.
- أحكام الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس التي أقرها المجمع المقدس والمجلس الملي العام، مجموعة ١٩٥٥.
- دستور الجمهورية التونسية الصادر في ١٩٥٧/٦/٢٥ وتعديلاته.

- قانون الأحوال الشخصية العراقي رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩.
- دستور جمهورية الصومال الديمقراطية الصادر في ١٩٦٠/٧/١ وتعديلاته.
- دستور الجمهورية الإسلامية الموريتانية الصادر في ١٩٦١/٥/٢٠ وتعديلاته.
- دستور الجمهورية التركية الصادر في ٩ يوليو ١٩٦١.
- دستور دولة الكويت، الصادر في ١٢ نوفمبر ١٩٦٢.
- دستور الجمهورية الجزائرية الصادر في ٧ أغسطس ١٩٦٣ وتعديلاته.
- الدستور الأفغاني الصادر في ١٩ سبتمبر ١٩٦٤.
- دستور الجمهورية العربية الليبية، الصادر في ١١/١٢/١٩٦٩م.
- الدستور المؤقت للعراق، الصادر في ١٦/٧/١٩٧٠ وتعديلاته.
- دستور المملكة المغربية، الصادر في ٣١/٧/١٩٧٠ وتعديلاته.
- الدستور الدائم للجمهورية العربية اليمنية الصادر في ٢٨/١٢/١٩٧٠ وتعديلاته.
- مشروع دستور اتحاد الجمهوريات العربية، الصادر في أول سبتمبر ١٩٧١.
- الدستور الدائم لجمهورية مصر العربية، الصادر في ١١ سبتمبر ١٩٧١ وتعديلاته.
- دستور اتحاد الإمارات العربية الصادر في ٢/١٢/١٩٧١.
- القانون المدني السوداني، ١٩٧١، وزارة العدل السودانية.
- مقدمة المذكرة التفسيرية للقانون المدني السوداني، ١٩٧١.
- دستور دولة قطر الصادر في ١٩/٤/١٩٧٢.
- دستور الجمهورية العربية السورية الصادر في ٣١/١/١٩٧٣.
- دستور جمهورية السودان الدائم الصادر في ١١/٤/١٩٧٣ وتعديلاته.
- دستور دولة البحرين الصادر في ١٦ ديسمبر ١٩٧٣.
- القانون المدني الجزائري الصادر في ٢٦ سبتمبر، ١٩٧٥، وزارة العدل الجزائرية.

- قانون الأحوال الشخصية الأردني، رقم ٦١ لسنة ١٩٧٦.
- دستور جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية الصادر في ٣١/١٠/١٩٧٨.
- قانون رقم ١٣ لسنة ١٩٨٠ بشأن الضمان الاجتماعي، الجماهيرية العربية الليبية.
- المذكرة الإيضاحية لمشروع القانون رقم ٢١٤ لسنة ١٩٨٠، عقوبات، مصرى.
- تقرير لجنة الشؤون الدستورية والتشريعية عن مشروع القانون رقم ٢١٤ لسنة ١٩٨٠ والوارد بالنشرة التشريعية، العدد الثاني عشر، ديسمبر ١٩٨٠، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣، محكمة النقض، المكتب الفني.
- مرسوم بالقانون رقم ٦٧ لسنة ١٩٨٠ بإصدار القانون المدني الكويتي، والمنشور بسلسلة المحامي، التشريعات الكويتية (٥)، الطبعة الثانية.
- إقتراحات قوانين بمشروعات لتقنين أحكام الشريعة الإسلامية الصادرة عن مجلس الشعب المصري، أول يوليو، ١٩٨٢، ومذكراتها الإيضاحية.
- القانون المدني السوداني الصادر في ١٤/٢/١٩٨٤، والمنشور بالجريدة الرسمية لجمهورية السودان الديمقراطية، رقم ١٣٤٠.
- القانون الاتحادي رقم (٥) لسنة ١٩٨٥، بإصدار قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة، المنشور بالجريدة الرسمية، الإماراتية، العدد ١٥٨، السنة ١٥، ربيع الثاني ١٤٠٦هـ، ديسمبر ١٩٨٥م.
- مجموعة التشريعات الجنائية للجماهيرية العربية الليبية، ج ١، العقوبات، الإدارة العامة للقانون، ١٩٨٦.
- قانون التجارة البحرية المصري، رقم ٨ لسنة ١٩٩٠، ومذكرته الإيضاحية، الجريدة الرسمية، ٣ مايو ١٩٩٠، العدد ١٨ "تابع".
- القانون الجنائي السوداني، ١٩٩١.
- مجلة الوثيقة، ملف خاص عن أنظمة الحكم والمناطق والشورى في المملكة العربية السعودية، شعبان ١٤١٢هـ.

- مجلة الأحوال الشخصية التونسية ملحق بها تنظيم الحالة المدنية والتبني، ١٩٩٢.
- القانون المدني للجمهورية العربية اليمنية الصادر بالقرار الجمهوري رقم ١٩ لسنة ١٩٩٢، وزارة الشؤون القانونية.
- قانون التجارة المصري، ١٧ لسنة ١٩٩٩، والصادر في ١٧ مايو ١٩٩٩.
- قانون تنظيم بعض أوضاع وإجراءات التقاضي في مسائل الأحوال الشخصية، الصادر بالقانون رقم ١ لسنة ٢٠٠٠، منشور بالجريدة الرسمية، عدد ٤ مكرر، السنة الثالثة والأربعون، ٢٩ يناير ٢٠٠٠.
- المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون تنظيم بعض أوضاع وإجراءات التقاضي في مسائل الأحوال الشخصية الصادر بالقانون رقم ١ لسنة ٢٠٠٠.
- مشروع قانون عربي موحد للأحوال الشخصية، مجلس وزراء العدل العرب، الأمانة العامة، الرباط، د.ت.

مراجع الشريعة الإسلامية :

- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، د.ت.
- ابن قدامة وابن قدامة المقدسي، المغني ويليهِ الشرح الكبير، دار الكتاب العربي، ١٩٨٣.
- أبو الحسن بن علي بن إسماعيل: المعروف بابن سيده، المخصص، الطبعة الأولى، ١٣١٩هـ.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري: الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي: السنن الكبرى، سنن البيهقي، الطبعة الأولى، ١٣٥٢هـ.
- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تفسير الطبري، وتفسير الطبري: الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣، دار المعرفة، د.ت.

- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.
- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي: سنن أبي داود، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ت.
- أبو عبد الرحمن بن شعيب النسائي: سنن النسائي المجتبى ومعه زهر الربى على المجتبى للسيوطي، مكتبة مصطفى الحلبي، الطبعة الأولى، ١٩٦٤.
- أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي: موطأ الإمام مالك، رواية محمد بن الحسن الشيباني، تعليق وتحقيق، عبد الوهاب عبد اللطيف، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٤.
- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدى خير العباد، محمد خاتم النبیین والمرسلين، راجعها وقدم لها، طه عبد الرؤوف طه، بدون دار نشر، د.ت.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي، ١٩٣٧، ١٩٤٠، الطبعة الثالثة، ١٩٦٧، دار الكتب المصرية.
- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة البخاري: صحيح البخاري، د.ت.
- أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجه، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
- أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي: سنن الترمذي، الطبعة الأولى، ١٩٣٧، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ١٩٦٤.
- أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي: سنن الدارمي، تخريج وتحقيق، السيد عبد الله هاشم، ١٩٨٤.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، تحقيق، أحمد محمد شاكر، دار التراث، د.ت. والمكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.

- القاضي/ أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم: الخراج، بدون دار للنشر، الطبعة الثانية، ١٣٥٢هـ.
- الإمام، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: المال والنحل، مكتبة الحسين التجارية، الطبعة الأولى، ١٩٤٨.
- أجناس جولد تسهير: العقيدة والشرعية في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكاتب المصري، ١٩٤٦.
- أحمد إبراهيم بك: التركة والحقوق المتعلقة بها، إعداد: مستشار/ واصل علاء الدين أحمد إبراهيم، بدون دار للنشر، ١٩٨٧.
- أحمد أبو الفتح: كتاب المعاملات في الشريعة الإسلامية، بدون دار نشر، ١٩٢٢.
- _____: المختارات الفتحية في تاريخ التشريع وأصول الفقه، بدون دار للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٢٢.
- _____: كتاب مختصر المعاملات في الشريعة الإسلامية، بدون دار للنشر، د.ت.
- إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، دار الفكر العربي، ١٩٨٤.
- الحسين بن أحمد بن الحسين بن أحمد بن علي بن محمد المعروف بالصنعاني: الروض النضير، شرح مجموع الفقه الكبير، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- السيد سابق: فقه السنة، دار الفتح للإعلام، ١٩٩٣.
- د. بدران أبو العينين: أصول الفقه الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٤.
- _____: الزواج والطلاق في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، د.ت.
- د. زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، بدون دار للنشر، ١٩٨١.
- _____: أصول الفقه الإسلامي، دار الطباعة الحديثة، د.ت.

- الأُدلة الشرعية وسر: الأصولية اللغوية، دار النهضة العربية، د٠ت.
- الشيخ/ سيد قطب: فى ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة الحادية عشرة، ١٩٨٥.
- شمس الدين السرخسى: المبسوط، بدون دار للنشر، الطبعة الأولى، د٠ت.
- د. عبد الحميد ميهوب: أحكام الاجتهاد فى شريعة الإسلامية، دار الكتاب الجامعى، الطبعة الأولى، ١٩٧٨.
- _____: أصول الفقه، بدون دار للنشر، طبعة الثانية، ١٩٨٧.
- _____: أحكام الوصية والوقف فى الشريعة الإسلامية، بدون دار للنشر، د٠ت.
- عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامى، بدون دار للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٥٣.
- د. عبد الغفار إبراهيم صالح: أصول الفقه الإسلامى، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
- عبد الله بن أحمد بن محمود النسفى: تفسير القرآن الجليل المسمى بمدارك التنزيل، دار إحياء الكتب العربية، د٠ت.
- د. عبد المجيد مطلوب: أحكام الميراث والوصية والوقف فى الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، ١٩٩٢.
- الشيخ/ عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامى، الطبعة الرابعة، ١٩٥٠، ودار القلم، ١٩٥٦.
- _____: أصول الفقه، بدون دار للنشر، ١٩٥٦.
- _____: مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢.
- _____: أصول الفقه وتاريخ التشريع، بدون دار للنشر، د٠ت.

- علاء الدين أبى بكر بن مسعود الكاسانى الحنفى: بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦.
- الشيخ/ على الخفيف: الملكية فى الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالشوائع الوضعية، دار الفكر العربى، ١٩٩٦.
- على بن عمر الدار قطنى: سنن الدار قطنى، بدون دار للنشر، ١٩٦٦.
- على حسب الله: الفرقة بين الزوجين وما يتعلق بها من عدة ونسب، دار الفكر العربى، د.ت.
- الشيخ/ محمد أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربى، ١٩٥٨.
- _____: الملكية ونظرية العقد فى الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربى، ١٩٧٧.
- _____: العلاقات الدولية فى الإسلام، دار الفكر العربى، ١٩٩٥.
- _____: الأحوال الشخصية، بدون دار للنشر، د.ت.
- _____: بحوث فى الربا، دار الفكر العربى، د.ت.
- د. محمد أحمد سراج: التشريعات القرآنية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٠.
- محمد الخضرى: أصول الفقه، بدون دار للنشر، الطبعة الأولى، ١٣٢٩هـ.
- _____: تاريخ التشريع الإسلامى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
- محمد الدسوقي: الاجتهاد فى الفقه الإسلامى، بدون دار للنشر، ١٩٧٣.
- محمد الرازى فخر الدين: تفسير الفخر الرازى، بدون دار للنشر، د.ت.
- محمد أنيس عبادة: تاريخ الفقه الإسلامى، بدون دار للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٦، ج ٢.
- محمد بن إسماعيل الكحلانى الصنعانى: سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

- محمد بن علي بن محمد الشوكاني: نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ت.
- محمد رشيد رضا: تفسير المنار، بدون دار للنشر، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧هـ.
- د. محمد زكريا البرديسي: أصول الفقه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣.
- د. محمد زكي عبد البر: تقنين الفقه الإسلامي (المبدأ والمنهج والتطبيق)، دار إحياء التراث الإسلامي، بدولة قطر، ١٩٨٦.
- محمد سلام مذكور: تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره ونظريته للأموال والعقود، مكتبة النهضة، ١٩٥٨.
- _____: المدخل للفقه الإسلامي، تاريخه ومصادره ونظرياته العامة، دار النهضة العربية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩.
- _____: مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية "جزءان"، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣.
- محمد شكري الألوسي البغدادي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- محمد علي محجوب: المدخل لدراسة التشريع الإسلامي والنظرية العامة في المعاملات، بدون دار للنشر، ١٩٨٩.
- د. محمد مصطفى شلبي: لمدخل لدراسة الفقه الإسلامي، بدون دار للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٥٦.
- _____: المدخل في الفقه الإسلامي، تعريفه وتاريخه ومذاهبه، نظرية الملكية والعقد، الدار الجامعية، ١٩٨٥.
- د. محمد يوسف موسى: الفقه الإسلامي، مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه، بدون دار للنشر، ١٩٥٠.
- _____: البيوع، منهج وتطبيقه، بدون دار للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٥٣.

- _____: المدخل لدراسة الفقه الإسلامى، دار الكتاب العربى بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٥٤.
- _____: الفقه الإسلامى، مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٨.
- _____: التشريع الإسلامى وأثره فى الفقه الغربى، المكتبة الثقافية، دار القلم، ١٩٦٠.
- _____: الأموال ونظرية العقد فى الفقه الإسلامى مع مدخل لدراسة الفقه وفلسفته، دراسة مقارنة، دار الفكر العربى، ١٩٨٧.
- الشيخ/ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، الطبعة السادسة عشرة، ١٩٩٢.
- مناع القطان: التشريع والفقه فى الإسلام تاريخاً ومنهجاً، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤.
- _____: تاريخ التشريع الإسلامى، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٩.
- الشيخ/ منصور بن يونس إدريس البهوتى: كشف القناع عن متن الإقناع، دار الفكر العربى، ١٩٨٢.
- د. ياسين محمد يحيى: المجتمع الإسلامى فى ضوء الكتاب والسنة، منشأة المعارف بالإسكندرية، د.ت.
- د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، دار النهضة العربية، ١٩٨٦.
- _____: التعامل التجارى فى ميزان الشريعة، بدون دار للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٢.

الأبحاث والمقالات :

- إبراهيم قطان: التسامح والعصبية الدينية، بحث قدم فى مؤتمر "حقوق الإنسان" قرطاج، ٢٤ - ٢٦ مايو ١٩٨٢.
- أبو اليزيد العجمى: الهوية الثقافية الإسلامية فى عصر العولمة، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة" كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٤ - ٥ مايو ١٩٩٩.

- أحمد بكير: الضمير الدينى وحقوق الإنسانية فى الإسلام، بحث قدم فى مؤتمر "حقوق الإنسان" قرطاج ٢٤ - ٢٦ مايو ١٩٨٢.
- أحمد شوقى: رهبة المستقبل "مقال بمجلة سطور" العدد ٣٦، نوفمبر ١٩٩٩م.
- د. أحمد فتحى سرور: مستقبل الدراسات القانونية فى الجامعات المصرية، كلمة ألقاها فى المؤتمر العلمى السنوى الرابع، بكلية الحقوق، جامعة المنصورة، ٢٣ مارس ١٩٩٩، ووردت فى نشرة مجلس الشعب، الفصل التشريعى السابع، دور الانعقاد الرابع، العدد العاشر، ملحق (١) ٢ أبريل ١٩٩٩.
- د. أحمد فؤاد باشا: الأسلمة ضرورة حضارية لمواجهة تحديات العولمة، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة"، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٤ - ٥ مايو ١٩٩٩.
- د. أحمد كمال أبو المجد: العولمة والهوية، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام والقرن الحادى والعشرين"، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢ - ٥ يوليو ١٩٩٨.
- _____: لسنا فى معركة مع التطور، بحث قدم فى نفس المؤتمر.
- أحمد محمد صالح: الفتوات، مقال بمجلة سطور، العدد (٣٦)، نوفمبر ١٩٩٩م.
- د. السيد محمد الشاهد: العولمة والعالمية بين المنظور الإسلامى والمنظور الغربى، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة"، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٤ - ٥ مايو ١٩٩٩م.
- د. حامد طاهر: ثقافة جديدة لعصر العولمة، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة"، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٤ - ٥ مايو ١٩٩٩م.
- حسين فهمى: الآخر ٠٠٠ جحيم الخائفين، مقال بمجلة سطور، عدد ٣٦، نوفمبر ١٩٩٩.

- د. سلوى محمد مصطفى نصرة: العولمة والقيم الأخلاقية، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة"، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٤ - ٥ مايو ١٩٩٩.
- د. سليمان مرقس: مذكرة بشأن مشروع توحيد القانون المدنى فى الدول العربية، بحث بمجلة القضاء، تصدرها نقابة المحامين فى الجمهورية العراقية، ع ٤، س ٣١، ١٩٧٦.
- د. صوفى أبو طالب: مجموعة مقالات، صدرت فى كتيب، بعنوان "تقنين الشريعة الإسلامية فى مجلس الشعب" إصدار مجلس الشعب المصرى، ١٩٨٣.
- _____: الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى فى البلاد العربية، الماضى والحاضر والمستقبل، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، تصدرها كلية الحقوق جامعة القاهرة، عدد خاص، مجموعة الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى، إحياء لذكراه، بمناسبة مرور أربعين عاما على صدور التقنين المدنى المصرى، ١٩٨٨.
- _____: الإسلام والغرب، الماضى - الحاضر - المستقبل، بحث قدم فى المؤتمر التاسع للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية الذى عقد فى الفترة من ١٣ - ١٦ يوليو ١٩٩٧، وزارة الإعلام، الهيئة العامة للاستعلامات.
- _____: الشورى والديمقراطية، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام والقرن الحادى والعشرين"، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢ - ٥ يوليو ١٩٩٨.
- عبد الجليل عبد الدايم: الفكر التشريعى الإسلامى ومشكلات الحضارة، بحث بمجلة إدارة قضايا الحكومة، ع ٢، س ١٨، أبريل - يونيو ١٩٧٤.
- مستشار عبد الحليم الجندى: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للتقنين، بحث بمجلة إدارة قضايا الحكومة، ع ١، س ١٠، يناير - مارس ١٩٦٦.
- _____: الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع، بحث بمجلة إدارة قضايا الحكومة، ع ٤، س ١٥، أكتوبر - ديسمبر ١٩٧١.

- _____: الشبهات التى تثار حول تطبيق الشريعة فى العصر الحديث، بحث بمجلة إدارة قضايا الحكومة، ع ٤، س ٢٠، أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٦.
- د. عبد الرحمن عباد: الإسلام والتطور الحضارى، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام والقرن الحادى والعشرين"، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ٢ - ٥ يوليو ١٩٩٨.
- د. عبد الرزاق أحمد السنهورى: القانون المدنى العربى، بحث نشرته مجلة القانون والاقتصاد، عدد خاص، مجموعة مقالات وأبحاث الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى، بمناسبة الاحتفالات بمرور مائة سنة على مولده، ١٩٩٢، ج ١.
- _____: من مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدنى العراقى وحركة التقنين فى العصور الحديثة، بحث نشرته مجلة القانون والاقتصاد، عدد خاص، العدد السابق.
- _____: وجوب تنقيح القانون المدنى المصرى وعلى أى أساس يكون هذا التنقيح بمناسبة العيد الخمسينى للمحاكم الأهلية، بحث نشرته، مجلة القانون والاقتصاد، عدد خاص، العدد السابق.
- د. عبد العزيز كامل: الإسلام والتفرقة العنصرية: بحث أصدرته هيئة اليونسكو فى سلسلة (المسألة العنصرية والفكر الحديث)، ١٩٧٠.
- د. عبد الفتاح أحمد فؤاد: العولمة والثقافة فى ميزان مفكرى الإسلام، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة" كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٤ - ٥ مايو ١٩٩٩.
- د. عبد المقصود عبد الغنى: عالمية الإسلام والعولمة، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة" كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٤ - ٥ مايو ١٩٩٩.
- د. عبد الهادى العطافى: صور من طرق التعبير عن الإرادة فى القانون الإنجليزى والتقنين المدنى السودان، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، ع ١، س ٤٤، ١٩٧٤.

- د. عبد الواحد محمد الفار: لمحات عن حقوق الإنسان في الإسلام، بحث منشور بسلسلة "حقوق الإنسان"، المجلد الثالث، دراسات تطبيقية عن العالم العربي، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
- الشيخ عبد الوهاب خالف: الشريعة الإسلامية مصدر صالح للتشريع الحديث، محاضرة، منشورة بمجلة القانون والاقتصاد، ع ٣، ٤، س ١٠، مارس وأبريل، ١٩٤٠.
- _____: مصادر التشريع الإسلامي مرنة، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، ع ١، ٢، ٣، س ١٥، يناير وفبراير ومارس ١٩٤٥.
- د. عدنان الدورى: العنف في وسائل الإعلام وآثاره على الناشئة والشباب، بحث قدم في ندوة "دور الإعلام في توجيه الشباب"، المركز العربى للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، ١٩٨٧.
- عزت السعدنى: صمت الحملان، تحقيق صحفى بجريدة الأهرام، العدد (٤١٠٤٦)، السنة ١٢٣، ٢٤ أبريل ١٩٩٩.
- عزيز خانكى: فوضى القضاء والتشريع فى مصر، بحث بمجلة المحاماة، ع ٥، س ١١، ١٩٣١.
- على سالم: القضاء والتشريع فى المملكة العربية السعودية، بحث بمجلة مصر المعاصرة، ع ٢٩٨، س ٥٠، أكتوبر ١٩٥٩.
- د. على عبد المعطى محمد: العولمة من منظور تاريخى، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة" كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٤ - ٥ مايو ١٩٩٩.
- د. فوزية العشماوى: موقف الإسلام من العولمة فى المجال السياسى، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام والقرن الحادى والعشرين" المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢ - ٥ يوليو ١٩٩٨.
- د. محسن العبودى: الحريات الاجتماعية بين النظم المعاصرة والفكر السياسى الإسلامى، بحث منشور بسلسلة "حقوق الإنسان" المجلد الثالث، دراسات تطبيقية عن العالم العربى، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.

- محمد أحمد الزرقا: توحيد قانون المعاملات المدنية والتجارية فى ضوء الشريعة الإسلامية، بحث منشور بمجلة الشريعة والقانون، ع ٧، ١٩٩٣.
- د. محمد السيد الجليند: الإسلام بين العالمية والعولمة، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة"، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٤ - ٥ مايو ١٩٩٩.
- د. محمد بدر: المبادئ القانونية فى القرآن الكريم، محاضرة ألقاها فى ندوة بجامعة عين شمس فى نوفمبر ١٩٩٤ م.
- د. محمد سلام مذكور: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، مجلة إدارة قضايا الحكومة، ع ١، س ٢١، ١٩٧٧.
- د. محمد عبد الله الشرقاوى: العولمة وتكريس الهيمنة، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة"، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٤ - ٥ مايو ١٩٩٩.
- د. محمد عبد الله عفيفى: أبرز التغيرات التى تتعرض لها القيم الأخلاقية فى ظل العولمة، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة"، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٤ - ٥ مايو ١٩٩٩.
- د. مصطفى النشار: العولمة الثقافية بين الإمكان والاستحالة، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة" كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٤ - ٥ مايو ١٩٩٩.
- مصطفى دسوقي كسبة: التكامل الاقتصادى بين أقطار العالم الإسلامى فى ظل العولمة، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام والقرن الحادى والعشرين"، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢ - ٥ يوليو ١٩٩٨.
- مصطفى كمال التارزى: موقف الإسلام من حقوق الإنسان، بحث قدم فى مؤتمر "حقوق الإنسان"، قرطاج، ٢٤ - ٢٦ مايو ١٩٨٢.
- د. مصطفى محمد حلمى: كيف نصون الهوية الثقافية الإسلامية فى عصر العولمة، بحث قدم فى مؤتمر "الإسلام فى عصر العولمة"، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٤ - ٥ مايو ١٩٩٩.

• د. نزيه محمد الصادق المهدي: حق الملكية في الفقه الإسلامي مع مقارنة بالقانون الوضعي، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، عدد خاص، س ٥٠، ١٩٨٠.

• الأنبا يوحنا قلته: الإيمان والعقل طاقتان يتكاملان، خطاب إلى العقل المعاصر بحث قدم في مؤتمر "الإسلام والقرن الحادي والعشرين، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ٢ - ٥ يوليو ١٩٩٨.

المراجع القانونية :

• إبراهيم أبو خزام: شرح القانون الدستوري الليبي، الكتاب الثاني، مكتبة طرابلس العلمية العالمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

• د. أحمد حشمت أبو ستيت: نظرية الالتزام في القانون المدني الجديد، الكتاب الأول، مصادر الالتزام، بدون دار للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٥٤.

• د. أحمد سلامة: الوجيز في الأحوال الشخصية للوطنيين غير المسلمين، بدون دار للنشر، ١٩٧٥.

• د. أحمد شوقي الفنجري: كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠.

• د. أحمد شوقي محمود: نظام الحكم في السودان في ظل دستور ١٩٧٣، دار النشر للجامعات المصرية، ١٩٨٥.

• أحمد فتحى بهنسى: تطبيق الحدود في التشريعات الجنائية الحديثة، مؤسسة الخليج العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.

• د. أحمد محمد غنيم: تطور الفكر القانوني، دراسة تاريخية في فلسفة القانون، بدون دار للنشر، ١٩٧٢.

• د. أحمد محمد محرز: النظام القانوني لتحول القطاع العام إلى القطاع الخاص، "الخصخصة"، بدون دار نشر، ١٩٩٥.

• د. إدوار غالى الدهبي: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، المكتبة الوطنية، الطبعة الأولى، ١٩٧٦.

• د. السيد العربي حسن: التعذيب، دراسة في تطور العلاقة بين السلطة والفرد، الكتاب الأول، دار النهضة، ١٩٩٤.

- د. الكونى على أعبوده: أساسيات القانون الوضعى الليبى، المدخل إلى القانون، القانون (١) المركز القومى للبحوث والدراسات العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.
- د. المكاشفى طه الكباشى: تطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان بين الحقيقة والإثارة، الزهراء للإعلام العربى، د.ت.
- مستشار/ تادرس ميخائيل تادرس: شرح الأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين، الطبعة الأولى، ١٩٥٦.
- د. توفيق حسن فرج: القانون الرومانى، الدار الجامعية للطباعة والنشر، ١٩٨٥.
- _____: أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين، مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ت.
- د. ثروت أنيس الأسيوطى: مبادئ القانون (١) القانون، دار النهضة العربية، ١٩٧٤.
- جرجس بطرس عجايبي: قانون الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس، معهد الدراسات القبطية، د.ت.
- د. جلال محمد إبراهيم: أحكام الالتزام، بدون دار للنشر، ١٩٩٦.
- د. جمال الدين محمد محمود: قضية العودة إلى الإسلام فى الدولة والمجتمع، دار النهضة العربية، ١٩٧٦.
- د. جميل الشرقاوى: الأحوال الشخصية لغير المسلمين، الكتاب الأول، الزواج، دار النهضة العربية، ١٩٧٦.
- _____: الإثراء بلا سبب على حساب الغير كمصدر للالتزام فى القانون المدنى المصرى، دراسة مقارنة ببعض التشريعات العربية، دار النهضة العربية، ١٩٩٠.
- _____: دروس فى أصول القانون، الكتاب الأول، نظرية القانون، دار النهضة العربية، ١٩٩٦.

- جون د. دوناهيو: قرار التحول إلى القطاع الخاص، غايات عامة ووسائل خاصة، ترجمة، محمد مصطفى غنيم: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، د.ت.
- حسن الأشموني، محمد عبد الكريم: مرجع القضاء في تشريعات الأحوال الشخصية للأجانب، الكتاب الأول، التشريع الفرنسي في الأشخاص، دار النشر للجامعات المصرية، ١٩٥٠.
- د. حسن عبد الحميد: فكرة القانون الطبيعي الكلاسيكي ومفهوم القانون "الأساس الديني للقانون"، دار النهضة العربية، ١٩٩٦.
- خليل جريج: النظرية العامة للموجبات، الطبعة الثانية، ١٩٦٢.
- د. خميس خضر: العقود المدنية الكبيرة، البيع والتأمين والإيجار، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨٤.
- د. زكي عبد المتعال: تاريخ النظم السياسية والقانونية والاقتصادية على الأخص من الوجهة المصرية، بدون دار للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٥٣.
- د. سليمان مرقس: المدخل للعلوم القانونية، دار النشر للجامعات المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧.
- _____: الوافي في شرح القانون المدني (١) المدخل للعلوم القانونية وشرح الباب التمهيدي للتقنين المدني، الطبعة السادسة، ١٩٨٧.
- _____: محاضرات في فلسفة القانون، جامعة عين شمس، كلية الحقوق، قسم الدراسات العليا، د.ت.
- د. سمير كامل: الأحكام العامة للالتزام وقواعد الإثبات في المواد المدنية والتجارية، بدون دار للنشر، ١٩٩٥.
- سيد عبد الله على حسين: المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية المدنية والتشريع الإسلامي، مقارنة بين فقه القانون الفرنسي ومذهب الإمام مالك بن أنس (ض)، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٤٧.

- د. شفيق شحاته: أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين من المصريين، بدون دار للنشر، ج ٢ فى انعقاد الزواج (١) ركن التراضى، ١٩٥٨.
- _____: الاتجاهات التشريعية فى قوانين البلاد العربية، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠.
- شمس الدين الوكيل: الموجز فى المدخل لدراسة القانون، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٥.
- صبحى المحمصانى: محاضرات فى القانون المدنى اللبنانى، انتقال الالتزام (حوالة الحق وحوالة الدين)، جامعة الدول العربية، ١٩٥٥.
- _____: فلسفة التشريع فى الإسلام، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، ١٩٦١.
- _____: الأوضاع التشريعية فى الدول العربية، ماضيها وحاضرها، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٢.
- د. صوفى حسن أبو طالب: أبحاث فى مبدأ سلطان الإرادة فى القانون الرومانى، دار النهضة العربية، ١٩٦٢.
- _____: الوجيز فى القانون الرومانى، بدون دار للنشر، ١٩٦٥.
- _____: دروس فى المجتمع العربى، دار النهضة العربية، ١٩٦٦.
- _____: مبادئ تاريخ القانون، دار النهضة العربية، ١٩٦٨.
- _____: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار النهضة العربية، ١٩٨٤.
- _____: تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨٥.
- _____: بين الشريعة الإسلامية والقانون الرومانى، مكتبة نهضة مصر، د. ت.

- مستشار/ طارق البشرى: الوضع القانونى المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- د. عادل مصطفى بسيونى: العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الأوربية، مبدأ سلطان الإرادة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الغربية، المجلد الأول، من سلسلة، التشريع الإسلامى والنظم القانونية الوضعية، دراسة مقارنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بإشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالشعبة القومية لليونسكو، ١٩٧٨.
- _____: التقاليد العرفية القديمة فى شبه الجزيرة العربية، مكتبة نهضة مصر، د.ت.
- مستشار/ عبد الحليم الجندى: نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات من الفقه الإسلامى، بدون دار للنشر، ١٩٧٣.
- د. عبد الحميد متولى: الدولة فى الإسلام - مشكلة السيادة وسلطات الدولة فى الإسلام، سلسلة التشريع الإسلامى، والنظم القانونية الوضعية، دراسة مقارنة، المجلد الثانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بإشراف الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة، يونسكو، ١٩٧٨.
- _____: مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨.
- _____: الإسلام ومبادئ نظام الحكم فى الماركسية والديمقراطيات الغربية، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٩٠.
- _____: الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للدستور، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠.
- د. عبد الرزاق أحمد السنهورى، د. أحمد حشمت أبو ستيت: أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨.
- د. عبد الرزاق أحمد السنهورى: أصول القانون، ١٩٣٦.

- _____: الوسيط فى شرح القانون المدنى، ج ٤، العقود التى تقع على الملكية، مجلد ١، البيع والمقايضة، مطابع دار النشر للجامعات المصرية، ١٩٦٠.
- _____: الوسيط فى شرح القانون المدنى (١) نظرية الالتزام بوجه عام، مصادر الالتزام، المجلد الأول، العقد، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨١.
- _____: الوسيط فى شرح القانون المدنى (٢) نظرية الالتزام بوجه عام، مصادر الالتزام، مجلد ٢، العمل الضار والإثراء بلا سبب، والقانون، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨١.
- _____: الوسيط فى شرح القانون المدنى، ج ٣، نظرية الالتزام بوجه عام، مجلد ٢، انقضاء الالتزام، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨٤.
- _____: الوسيط فى شرح القانون المدنى، ج ٨، حق الملكية، مع شرح مفصل للأشياء والأموال، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩١.
- _____: مصادر الحق فى الفقه الإسلامى، دراسة مقارنة بالفقه الغربى الحديث، دار النهضة العربية، د.ت.
- عبد السلام الترماني: محاضرات فى تاريخ القانون، الطبعة الأولى، ١٩٦٤.
- عبد السميع عبد الوهاب أبو الخير: الوجيز فى تاريخ القانون، دار الكتاب الجامعى، ١٩٩٣.
- د. عبد الغنى محمود: حقوق المرأة فى القانون الدولى العام والشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
- عبد القادر عودة: التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى، دار التراث، د.ت.
- د. عبد المنعم البدر: تاريخ القانون الرومانى، دار نشر الثقافة، الطبعة الأولى، ١٩٤٩.

- د. عبد المنعم فرج الصدة: مصادر الالتزام، دار النهضة العربية، ١٩٨٦.
- د. عبد الناصر توفيق العطار: مبادئ القانون، ١٩٧١.
- _____: الأسرة وقانون الأحوال الشخصية رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٥.
- _____: أحكام الأسرة عند المسيحيين المصريين ومدى تطبيقها بالمحاكم، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦.
- _____: تطبيق الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي، دار الفضيلة، ١٩٩٣.
- د. عبد الودود يحيى: حوالة الدين، دراسة مقارنة في الشريعة الإسلامية والقانونين الألماني والمصري، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٠.
- _____: الموجز في النظرية العامة للالتزامات، القسم الثاني، أحكام الالتزام، دار النهضة العربية، ١٩٨٦.
- د. عدنان إبراهيم السرحان، د. نوري حمد خاطر: شرح القانون المدني الأردني، مصادر الحقوق الشخصية "الالتزامات"، دراسة مقارنة، ١٩٩٧.
- د. علي بدوي: أبحاث التاريخ العام للقانون، ج ١، تاريخ الشرائع، ١٩٤٧.
- د. علي جعفر: تاريخ القوانين والشرائع، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.
- د. علي حسين نجيدة: مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع في مصر، دار النهضة العربية، ١٩٩٠.
- _____: أحكام الأسرة في شرائع المصريين غير المسلمين، دار الفكر العربي، ١٩٨٨.
- د. علي علي سليمان: في شرح القانون المدني الليبي، الحقوق العينية الأصلية والتبعية، بدون دار للنشر، ١٩٦٩.
- د. علي محمد بدير: المدخل لدراسة القانون، بدون دار للنشر، ١٩٧٠.

- د. عمر ممدوح مصطفى: أصول تاريخ القانون، مؤسسة المطبوعات الحديثة، ١٩٦٠.
- _____: القانون الروماني، دار المعارف، الطبعة السادسة، ١٩٦٧.
- د. فتحى المرصفاوى: القانون المصرى فى العصر الحديث، مرحلة التحول، دار الفكر العربى، ١٩٧٩.
- _____: دراسة تطبيق الشريعة الإسلامية فى مصر، دار الفكر العربى، ١٩٨٠.
- _____: تطور القانون، بدون دار للنشر، ١٩٨٤.
- _____: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار النهضة العربية، ١٩٨٦.
- _____: تكوين الشرائع، دار النهضة العربية، ١٩٩٥.
- د. محمد انس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام والفكر والتشريع المعاصر، دار النهضة العربية، ١٩٨٦.
- د. محمد حسام محمود لطفى: المدخل لدراسة القانون فى ضوء الفقه وأحكام القضاء، نظرية القانون، بدون دار للنشر، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩.
- د. محمد رفعت عبد الوهاب، د. عاصم أحمد عجيبة، د. مطهر إسماعيل العزى: القانون الدستورى مع دراسة للنظام الدستورى اليمنى، بدون دار للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٥.
- د. محمد شكرى سرور: نظام الزواج فى الشرائع اليهودية والمسيحية، دار الفكر العربى، ١٩٧٩.
- د. محمد عبد الجواد محمد: التنظيم القضائى فى السودان فى عهد الحكم الثنائى وبعد الاستقلال، مركز وثائق ودراسات قوانين البلاد العربية والأفريقية، كلية حقوق عين شمس، ١٩٦٩.
- _____: بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون، مطبعة جامعة القاهرة، بالخرطوم، ١٩٧٣.

- _____: ملكية الأراضي في ليبيا في العهود القديمة والعهد العثماني، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٤.
- _____: بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٧.
- _____: التطور التشريعي في المملكة العربية السعودية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٧.
- _____: بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، تقنين الشريعة الإسلامية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٩١.
- _____: بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٩١.
- _____: تشريعات البلاد العربية بين القوانين الغربية والشريعة الإسلامية، جامعة الخرطوم، معهد الدراسات الإضافية، د. ت.
- محمد عبد الله الشلتاوي: التطبيق العملي لأحكام الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة، ١٩٩٢.
- د. محمد عبد المنعم بدر، د. عبد المنعم البدر: مبادئ القانون الروماني، تاريخه ونظمه، ١٩٥٦.
- د. محمد عبد الهادي الشنقيري: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار النهضة العربية، ١٩٨٥.
- د. محمد علي الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى اليهود والإغريق والرومان، اللواء للطبع والتوزيع، ١٩٩٦.
- د. محمد محسن البرازي: دروس في الفقه الروماني، ج ١، الطبعة الثانية، ١٩٣٩.
- د. محمود السقا: فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار النهضة العربية، ١٩٧٥.
- _____: دروس في فلسفة القانون الروماني، دار الفكر العربي، ١٩٨٠.

- —: أضواء على تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار النهضة العربية، ١٩٩١.
- —: تاريخ القانون المصرى من العصر الفرعونى حتى نهاية العصر الإسلامى، مكتبة القاهرة الحديثة، د. ت.
- د. محمود جمال الدين زكى: دروس فى نظرية القاعدة القانونية، بدون دار للنشر، ١٩٥٤.
- —: عقد الإيجار فى القانون المدنى الكويتى، بدون دار للنشر، ١٩٧٢.
- د. محمود حلمى: دستور ج.م.ع. والداستير العربية المعاصرة، بدون دار للنشر، الطبعة الخامسة، ١٩٨٣.
- د. محمود سلام زناى: النظم الاجتماعية والقانونية عند العرب قبل الإسلام، بدون دار نشر، ١٩٨٦.
- —: الإسلام والتقاليد القبلية فى أفريقيا، بدون دار نشر، ١٩٩٢.
- —: نظم العرب قبل الإسلام، دار النهضة العربية، ١٩٩٢.
- —: نظم العرب القبلية المعاصرة، بدون دار للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
- د. محمود عبد المجيد مغربى: الوجيز فى تاريخ القوانين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩.
- د. مختار القاضى: تاريخ الشرائع، دار النهضة العربية، ١٩٦٧.
- مختار عبد العليم: حتمية تطبيق الشريعة الإسلامية، لماذا؟ المركز العربى للنشر والتوزيع، د. ت.
- د. مصطفى سيد أحمد صقر: فلسفة وتاريخ النظم القانونية والاجتماعية، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، ١٩٩٥.
- د. مصطفى كمال وصفى: مدخل النظم الإسلامية، عالم الكتب، د. ت.
- د. مصطفى محمد الجمال: نظام الملكية، منشأة المعارف بالإسكندرية، د. ت.

- د. نعمان جمعة: الحقوق العينة، بدون دار للنشر، ١٩٨٧.
- د. وحيد رضا سوار: القانون المدنى الجزائى، ج ١، بدون دار للنشر، التصرف القانونى، ١٩٧٥.

الدوريات :

- مجلة الشريعة والقانون، تصدرها كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر.
- مجلة القانون والاقتصاد، تصدرها كلية الحقوق، جامعة القاهرة.
- مجلة إدارة قضايا الحكومة، تصدرها هيئة قضايا الدولة.
- مجلة المحاماة، تصدرها نقابة المحامين فى مصر.
- مجلة مصر المعاصرة، تصدرها الجمعية المصرية للاقتصاد السياسى والإحصاء والتشريع.
- مجلة الدراسات القانونية، تصدرها كلية الحقوق، جامعة أسيوط.
- مجلة القضاء، تصدرها نقابة المحامين فى الجمهورية العراقية.
- مجلة سطور، مجلة صحفية.
- نشرات إخبارية وتقارير لمنظمة العفو الدولية.
- جريدة الأهرام، جريدة صحفية يومية.

رسائل الماجستير والدكتوراه :

- جعفر حامد على نصير: قدرة المصارف الإسلامية فى جمهورية مصر العربية على تجميع وتوجيه المدخرات، رسالة ماجستير، معهد الدراسات الإسلامية، د.ت.
- صالح رمضان: دراسات عن الحياة الاجتماعية فى مصر فى عصر الخديوى إسماعيل، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٦٥.
- أحمد محمد الخشاب: نظام الملكية فى الإسلام، رسالة دكتوراه، موجودة بمكتبة كلية الحقوق، جامعة القاهرة، د.ت.

- جمعة عبد الحميد على سعودى: القانون فى مصر بين الشريعة الإسلامية والتشريعات الوضعية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٩٥.
- سعد محمد الشناوى: مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسله فى الفقه الإسلامى، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٧٧.
- سيد محمد موسى، (توانا) الأفغانى: الاجتهاد ومدى ما نحتاج إليه فى هذا العصر، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٩٧١.
- عبد الستار فتح الله سعيد: المنهاج القرآنى فى التشريع، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، ١٩٩٢.
- عبد العزيز بن على بن عزيز الغامدى: البيوع المحرمة فى الإسلام، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٩٨٠.
- فايز محمد حسين محمد: الوضعية القانونية التحليلية الجديدة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٩٦.
- محمد وحيد الدين سوار: التعبير عن الإرادة فى الفقه الإسلامى: رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٦٠.
- مطهر محمد إسماعيل العزى: التطور الدستورى فى الجمهورية العربية اليمنية، رسالة دكتوراه، ١٩٨٣.
- نزيه محمد الصادق المهدي: الملكية فى النظام الاشتراكى، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٧١.

أحكام الحاكم العليا :

- المحكمة الدستورية العليا .
- أحكام المحكمة الدستورية العليا الواردة فى :
- المجموعة من يناير ١٩٨٤ حتى ديسمبر ١٩٨٦م، ج ٣ .
- المجموعة من يناير ١٩٨٧ حتى آخر يونيو ١٩٩١م، ج ٤ .
- المجموعة من أول يوليو ١٩٩٢م حتى آخر يونيو ١٩٩٣م، مجلد ٢، ج ٥ .

- المجموعة من أول يوليو ١٩٩٣م حتى آخر يونيو ١٩٩٥م، ج ٦.
- المجموعة من أول يوليو ١٩٩٥م حتى آخر يونيو ١٩٩٦م، ج ٧.
- محكمة النقض:
- أحكام محكمة النقض الواردة في:
- المدونة الذهبية للقواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض المصرية، الإصدار المدني، العدد الثاني، من أول ١٩٨١م حتى نهاية يونيو ١٩٨٤، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.

مضابط مجلس الشعب وملاحقها :

- مضبطة الجلسة الثامنة، ١٨ يوليو ١٩٧٩، وملحق رقم (١) لمضبطة هذه الجلسة.
- مضبطة الجلسة التاسعة ١٩ يوليو ١٩٧٩.
- مضبطة الجلسة الحادية والعشرين ١١ نوفمبر ١٩٧٩.
- مضبطة الجلسة السابعة والسبعين ٣٠ أبريل ١٩٨٠، ملحق رقم (١) لمضبطة هذه الجلسة.
- مضبطة الجلسة السادسة والثمانين ٣١ مايو ١٩٨٠.
- مضبطة الجلسة السبعين أول يوليو ١٩٨٢.
- ملحق مضبطة الجلسة الثلاثين، ١٩ يناير ١٩٩٨.
- مضبطة الجلسة الثالثة والثلاثين، ٣١ يناير ١٩٩٩. وملحق هذه المضبطة.
- مضبطة الجلسة الثالثة والستين، ١٩ أبريل ١٩٩٩. وملحق هذه المضبطة.

المراجع التاريخية والفلسفية والعامية :

- أبو الأعلى المودودي: البيانات، تعريب محمد عاصم الحداد: بدون دار للنشر، ١٩٥٤.
- _____: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، تعريب: محمد كاظم سباق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٩٨٢.

- الطريق إلى وحدة الأمة الإسلامية، إعداد: د. سمير عبد الحميد إبراهيم: دار الأنصار بالقاهرة، د.ت.
- تدوين الدستور الإسلامى، الدار السعودية للنشر والتوزيع، د.ت.
- أبو الحسن على الحسنى الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، الاتحاد الإسلامى العالمى للمنظمات الطلابية، ١٩٧٨.
- أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادي الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
- أبو الفتوح رضوان، وآخرون: أصول العالم الحديث منذ النهضة الأوروبية حتى وقتنا الحاضر، وزارة التربية والتعليم، ١٩٨١.
- أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني: مجمع الأمثال، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٧.
- أبو جعفر محمد به حبيب: المحبر، منشورات دار الآفاق الجديدة، د.ت.
- أبو على إسماعيل بن القاسم القالى: ذيل الأمالى والنوادر، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ.
- أبو محمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى: عيون الأخبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د.ت.
- أبو محمد عبد الملك به هشام: السيرة النبوية، ١٩٥٥.
- وتحقيق، محمد فهمى السرجانى: مكتبة حميدو، د.ت.
- د. أحمد الحوفى: الحياة العربية من الشعر الجاهلى، الطبعة الرابعة، د.ت.
- المرأة العربية فى الشعر الجاهلى، مكتبة نهضة مصر، د.ت.
- أحمد أمين: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة عشرة، ١٩٨٧.

- _____: ضحى الإسلام. محبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة، د.ت.
- أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد المعروف بالمقريزي: الخط المقريزي، مجلد ٣ (١)، دار العرفان، د.ت.
- د. أحمد شلبي: مقارنة الأديان، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٥.
- أحمد عبد القادر الجمال: دراسات في النظم الاجتماعية والسياسية، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦.
- د. إدوار غالى الذهبى: معاملة غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، مكتبة غريب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوى: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د.ت.
- السيد ياسين: العولمة والطريق الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩.
- د. أميرة حلمى مطر: فى فلسفة السياسة من أفلاطون إلى ماركس، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٥.
- أنطون صفيير: محيط الشرائع، المطبعة الأميرية بالقاهرة، ١٩٥٣، المجلد الثالث.
- أنور الجندي: سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠.
- _____: أخطاء المنهج الغربى الوافد فى العقائد والتاريخ والحضارة واللغة والأدب والاجتماع، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٨٢.
- بطروشوفيسكى: الإسلام فى إيران، ترجمة: د. السباعى محمد السباعى: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٢.
- د. جمال الدين محمد محمود: حقوق المرأة فى المجتمع الإسلامى، (سلسلة قضايا إسلامية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.
- د. جواد على: تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٩٥٦.

- _____: المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام، الطبعة الثانية، ١٩٩٣.
- جورج جوردون كولتون: عالم العصور الوسطى فى النظم والحضارة، ترجمة وتعليق: د. جوزيف نسيم يوسف: دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٦٤.
- جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث: تراث الإسلام، ترجمة: د. حسين مؤنس، د. إحسان صدقى العمد: الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ج ٢.
- د. حازم الببلاوى: دور الدولة فى الاقتصاد، دار الشروق، ١٩٩٩.
- حامد سليمان: ألغام فى طريق الصحوة الإسلامية، الزهراء للإعلام العربى، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.
- حامد عبد القادر: الإسلام، ظهوره وانتشاره فى العالم، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٦.
- حنا جرجس الخضرى: المصلح مارتن لوثر، حياته وتعاليمه، دار الثقافة، د. ت.
- خالد محمد خالد: محمد والمسيح، دار الكتب الحديثة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦.
- خير الدين الزركلى: الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٩٨٦.
- ترجمة: دار التقدم، أصول الفلسفة الماركسية اللينينية المادية الديالكتيكية، إشراف، فيودور بورلاتسكى، ١٩٨٥.
- ترجمة: دمرdash سرحان، الله يتجلى فى عصر العلم، لائحة من العلماء الأمريكيين، مؤسسة الحلبي، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨.
- ديلاپورت: بلاد ما بين النهرين، ترجمة: محرم كمال، مكتبة الآداب، د. ت.
- زكريا فايد: العلمانية، النشأة والأثر فى الشرق والغرب، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.

- سعد الدين محمد الجيزاوى: أصداء الدين فى الشعر الحديث، مكتبة نهضة مصر، الطبعة الأولى، د.ت.
- البابا: شنودة الثالث: شريعة الزوجة الواحدة فى المسيحية، وأهم مبادئنا فى الأحوال الشخصية، بدون دار للنشر، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥.
- شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويرى: نهاية الأرب فى فنون الأدب، دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٢٦.
- د. صالح رمضان: الحياة الاجتماعية فى مصر فى عصر إسماعيل، من ١٨٦٣ - ١٨٧٩، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٧.
- صلاح العجماوى: نصرانية عيسى ومسيحية بولس، لواء الحمد للنشر والإعلان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
- مستشار/ طارق البشرى: الحوار الإسلامى العلمانى، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- طارق حجى: الشيوعية والأديان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠.
- عباس محمود العقاد: الله، كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٠.
- _____: المرأة فى القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- _____: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، دار الهلال، د.ت.
- _____: عبقرية المسيح، دار نهضة مصر، د.ت.
- د. عبد الحليم محمود: فتاوى عن الشيوعية، دار المعارف بمصر، ١٩٧٦.
- _____: التفكير الفلسفى فى الإسلام، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٩٧٧.
- _____: أوروبا والإسلام، دار المعارف، الطبعة الرابعة، د.ت.
- عبد الحميد الزهراوى: خديجة أم المؤمنين، بدون دار للنشر، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ.

- د. عبد الحميد الغزالي: التمويل بالمشاركة، مركز الاقتصاد الإسلامي، المصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية، الطبعة الثانية، ١٩٩٦.
- _____: بيع المrabحة، مركز الاقتصاد الإسلامي، المصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية، الطبعة الثانية، ١٩٩٦.
- د. عبد الحميد متولى: الغزو الفكرى والتيارات المعادية للإسلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٨٦.
- عبد الرحمن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، منشورات مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، لبنان، د.ت. ج ١.
- الشيخ/ عبد العزيز جاويز: الإسلام دين الفطرة، الزهراء للإعلام العربى، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.
- د. عبد القادر عودة: الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، المختار الإسلامى للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٦.
- عبد الله المصعب الزبيرى: نسب قریش، دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٥١.
- د. عبد المعطى محمد بيومى: الماركسية فى مواجهة الدين، حقائق ووثائق، دار الأنصار بعابدين، ١٩٧٧.
- د. عبد المنعم عبد العظيم جيرة: نظام القضاء فى المملكة العربية السعودية، معهد الإدارة العامة للبحوث، ١٩٨٨.
- عز الدين فودة: المجتمع العربى، مقومات وحدته وقضاياها السياسية، دار الفكر العربى، الطبعة الثانية، ١٩٦٦.
- د. عصام الدين عبد الرؤوف الفقى: تاريخ الفكر الإسلامى، دار الفكر العربى، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- د. على الغمراوى: مدخل إلى دراسة التاريخ الأوروبى الوسيط، مكتبة سعيد رافت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧.
- على بن الحسين أبى الفرج الأصفهانى: الأغانى، دار الشعب، ١٩٦٩، ١٩٧٦.
- على سامى النشار: نشأة الدين، دار نشر الثقافة بالإسكندرية، ١٩٤٩.

- الشيخ/ على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، بحث فى الخلافة والحكومة فى الإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٢٥.
- د. على عبد الواحد وافي: قصة الملكية فى العالم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٨٧.
- _____: حقوق الإنسان فى الإسلام، نهضة مصر للطبع والنشر، الطبعة السادسة، ١٩٩٩.
- _____: المرأة فى الإسلام، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الطبعة الثانية، د.ت.
- عمر رضا كحالة: أعلام النساء فى عالمى العرب والإسلام، الطبعة الثانية، ١٩٥٩، والطبعة العاشرة، ١٩٩١.
- فتحى عثمان: الدين فى موقف الدفاع، بدون دار للنشر، ١٩٦٣.
- فهمى هويدى: تزييف الوعى، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.
- _____: المقالات المحظورة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- د. فؤاد زكريا: الصحة الإسلامية فى ميزان العقل، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
- فوستيل دى كولانج: المدينة العتيقة، ترجمة: عباس بيومى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠.
- د. قصى الحسين: من معالم الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- لجنة التاريخ القبطى: خلاصة تاريخ المسيحية فى مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦.
- د. ليلى عبد الوهاب: العنف الأسرى (الجريمة والعنف ضد المرأة)، دار المدى للثقافة والنشر، بيروت، ١٩٩٤.
- الإمام/ محمد أبو زهرة: مقارنات الأديان، الديانات القديمة، دار الفكر العربى، ١٩٩١.
- _____: محاضرات فى النصرانية، دار الفكر العربى، د.ت.

- محمد أحمد جاد المولى، وآخرون: قصص العرب، الطبعة الأولى، ١٩٤٥.
- محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة: عباس محمود العقاد، ١٩٥٥.
- محمد الخضرى: تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة الأموية، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- محمد الخير عبد القادر: نكبة الأمة العربية بسقوط الخلافة العثمانية، دراسة للقضية العربية فى خمسين عاما (١٨٧٥ - ١٩٢٥)، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
- الشيخ محمد الغزالى: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، ١٩٦٥.
- _____: الإسلام فى وجه الزحف الأحمر، مكتبة الأمل، ١٩٦٦.
- _____: علل وأدوية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
- _____: ظلام من الغرب، تحقيق، محمد خالد القعيد، نهضة مصر للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٧.
- _____: الإسلام والمناهج الاشتراكية، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، د.ت.
- د. محمد بيبصار: العقيدة والأخلاق وأثرهما فى الفرد والمجتمع، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨.
- محمد شكرى الألوسى: بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، د.ت.
- محمد عبد الله دراز: الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، بدون دار للنشر، ١٩٥٢.
- الإمام محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، عرض وتحقيق وتعليق، طاهر الطناحى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة، ١٩٦٤.

- محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسياسة الدينية، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
- محمد فريد وجدى: دائرة معارف القرن الرابع عشر والعشرين، ١٩١٣.
- _____: الإسلام فى عصر العلم، دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الثالثة، د.ت.
- محمد قطب: الإنسان بين المادية والإسلام، دار الشروق، الطبعة التاسعة، ١٩٨٨.
- _____: العلمانيون والإسلام، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- محمد كرد على: الإسلام والحضارة الغربية، الطبعة الثانية، ١٩٥٠.
- محمود الشرقاوى: الدين والضمير، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٨.
- محمود عابدين: تاريخ العصور الوسطى فى الشرق والغرب، المكتبة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٢٥.
- مصطفى الرفعى: الإسلام نظام إنسانى، الكتاب (١)، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٦٤.
- د. مصطفى محمود: الله، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤.
- _____: الماركسية والإسلام، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥.
- _____: حوار مع صديقى الملحد، دار المعارف، الطبعة السابعة، ١٩٩٢.
- ميمون بن قيس: ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق، د. محمد حسين، مكتبة الآداب، ١٩٥٠.
- نورمان كانتور: العصور الوسطى الباكورة، ترجمة وتعليق، د. قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٣.
- هارى إيبرتس: مصلح فى المنفى، جون كلفن، ترجمة، وليم وهبة بباوى، دار الثقافة، د.ت.

- وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى (مدخل علمي إلى الإيمان)، تعريب: ظفر الإسلام خان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية عشرة، ١٩٩٧.
- ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، مجلد ١، ج ١، الطبعة الرابعة، ١٩٧٣، ومجلد ١، ج ٣، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨. وترجمة: محمد بدران، مجلد ١، ج ٢، سنة ١٩٧١. ومجلد ٢، ج ٣، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣. ومجلد ٤، ج ٢، د.ت. ومجلد ٤، ج ٥، ١٩٧٦.
- وليم الخازن: الحضارة العباسية، منشورات الجامعة اللبنانية قسم الدراسات التاريخية، ١٩٨٤.
- ترجمة: وهيب كامل: ديودور الصقلي في مصر، القرن الأول قبل الميلاد، دار المعارف بمصر، ١٩٤٧.
- يحيى هاشم حسن فرغل: حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب، دار الصابوني، د.ت.

ثانيا : المراجع الأجنبية

مراجع باللغة الفرنسية :

المراجع العامة :

- Cod Civil Français. 1998.
- Ernest Renan: Histoire du peuple D'israel tome premier. Paris, 1927.
- Henri Bergson: Les deux sources de la morale et de La religion Paris, 1937.
- Kruger: Histoire des sources du droit Romain 1894.
- Louis Kahn: Etude sur le délit et la peine en droit canon, 1898.
- R. Von, I hering: L'esprit du droit Romain tome (11) S.D.
- Salomon Reinach: Orpheus Histoire general des Religions, Paris, 1930.

المراجع المتخصصة:

- Edouard Cuqu: Manuel des institutions Juridiques des Momain S.D.
- Esmein: Cours élémentaire d'histoire du droit Français. Pairs, quatrième edition, 1901.
- J. Tissot: Introduction Historique a l'etude du Droit Paris, 1875.
- Gabriel lepointe: Histoire des institutions et des faits souciaux (987 – 1875) S.D.
- Giffard: Précis de droit Romain, tome Premier Paris, 1934.
- Jacques Ellul: Histoire des institutions, (3) le Moyen age. Paris, S.D.

- Jean – François lemarignier: Histoire des institutions publiques et des Faits Souciaux, Facicule III, 1970.
- John Gilissen: Intorduction Historique au droit Civil, Première Partie, Histoire des sources du Droit. Deuxieme édition, 1962.
- M. Gaudemet: Cours de droit Romain approfondi, Paris, 1956.
- P. C. Timbal: Histoire des institutions publique et des Faits souciaux. Troisième édition, Dalloz, 1966.
- Paul Frédéric Girard: Manuel élémentaire de droit Romain, 1924.
- Paul Huvelin: Cours élémentaire de droit Romain, tome premier, 1927.
- Raymond Monier: Manuel élémentaire de droit Romain tome (1), 1945.

مراجع باللغة الإنجليزية :

وثائق:

- Constitution of the Republic of Afghanistan 1980 to 1991.
- Constitution of the Islamic Republic of Iran. Of 24 October 1979 as Amended to 28 July 1989.
- The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, 12 the April 1973.
- The Constitution of the Republic of Turkey, Law No 2709 of 7 Novermber As amended to Law No, 3361 of 17 May 1987.
- Constitution of the Argentine Nation, 1953 to 1957.

- The Constitution of the Kingdom of Norway As daid down 17 may 1814 by the constituent Assembly at Eidsvoll (with subsequent Amendments, the most recent being of 29 May 1990.

المراجع العامة:

- Sir, Henry Maine, Ancient Law. S.D.
- Sahibzada, Masnd – ul – Hassan, Khan Sabri. The constitution of Pakistan 1973 with All. Amendments. Publishers Emprorium S.D.
- Saint Augustine: the City of Gad, translated by, Marcus Dods the modern library, New York, 1950.

المراجع المتخصصة:

- Charles Phineas Sherman. Roman Law in the modern World, Vol (1), 1917.

خلاصة الدراسة

تتناول هذه الدراسة فكرة الدين ودورها فى الحياة البشرية . وانصببت - نظرا لطبيعة التخصص - على دورها فى النظم القانونية، سواء ببيان ما استمدته هذه النظم من قواعد الدين مباشرة أى ما كان الدين مصدرا مباشرا له، أو ما أدت إليه فكرة الدين - كنزعة أصيلة فى الإنسان وإن تجاهلها - من تطور فى هذه النظم حقق العدالة التى تسعى إليها القوانين والأديان معا . وكذلك حاجة البشرية للعودة لاعتبار الدين المصدر الرئيسى والمباشر لنظمهم القانونية، أو على الأقل وضع هذه النظم فى إطار السروح العامة للأديان، بحيث لا تتعارض النظم القانونية مع ما توجبه أو تنهى عنه الأديان .

وانصببت الدراسة على أحدث الأديان السماوية وأوسعها انتشارا "الإسلام والمسيحية" . وركزت بخاصة على نظم القانون الخاص نظرا لحيويتها فى حياة الأفراد وأهميتها فى استقرار أوضاع المجتمعات ومن ثم تطورها .

وقد قسمت الدراسة فى إطار هذه الفكرة إلى قسمين:

القسم الأول: يبين أثر الديانتين الإسلام والمسيحية فى النظم القانونية القديمة . وقد قسم إلى بابين، أحدهما لنظام الأشخاص والآخر لنظام الأموال .

القسم الثانى: يبين التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية والقانون الكنسى وموجبات العودة لهما ومدى إمكانية تحقيقها . وقد قسم إلى بابين كذلك، أولهما للشريعة الإسلامية والثانى للقانون الكنسى .

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٩	المقدمة .
١٥	فصل تمهيدى: تعريف الدين ونشأته والعلاقة بينه وبين القانون .
١٥	المبحث الأول: تعريف الدين ونشأته .
١٦	المطلب الأول: تعريف الدين وأصالة النزعة الدينية فى النفس البشرية .
٣٢	المطلب الثانى: النظريات المختلفة فى نشأة الدين .
٤٢	المبحث الثانى: دور الدين فى المجتمع وموقف الاتجاه العلمانى منه .
٤٢	المطلب الأول: دور الدين فى المجتمع .
٤٦	المطلب الثانى: موقف الاتجاه العلمانى من فكرة الدين .
٤٧	الفرع الأول: موقف العلمانية من الدين .
٧٤	الفرع الثانى: موقف الماركسية من الدين .
٧٩	المبحث الثالث: العلاقة بين الدين والقانون فى الشرائع القديمة
٧٩	المطلب الأول: الأصل الدينى للقاعدة القانونية .
٩٤	المطلب الثانى: دور رجال الدين فى نشأة القاعدة القانونية .
١٠٢	المطلب الثالث: آثار النشأة الدينية للقاعدة القانونية .
١١٣	تمهيد وتقسيم:
١١٥	القسم الأول: أثر الديانتين الإسلام والمسيحية فى النظم القانونية القديمة .
١١٦	فصل تمهيدى: الأحوال السائدة قبل ظهور الديانتين الإسلام والمسيحية وموقفهما من تنظيمهما .
١١٨	المبحث الأول: أحوال العرب فى الجاهلية وظهور الإسلام وجمعه بين العقيدة والشرية .
١١٩	المطلب الأول: أحوال العرب فى الجاهلية .
١٢٥	المطلب الثانى: ظهور الإسلام وجمعه بين العقيدة والشرية .
١٢٥	الفرع الأول: مصادر التشريع الإسلامى .

الصفحة	الموضوع
١٢٧	الفرع الثانى: الإسلام عقيدة وشريعة .
١٣٠	المبحث الثانى: ظهور المسيحية وموقفها من فكرة القانون .
١٣٠	المطلب الأول: ظهور المسيحية وانتشارها .
١٣٤	المطلب الثانى: موقف المسيحية من فكرة القانون .
	الباب الأول: أثر الديانتين الإسلام والمسيحية فى نظام
١٤٣	الأشخاص فى النظم القانونية القديمة .
١٤٣	تمهيد وتقسيم:
	الفصل الأول: أثر الإسلام فى نظام الأشخاص عند عرب
١٤٥	الجاهلية .
١٤٥	تمهيد وتقسيم:
	المبحث الأول: أثر الإسلام فى نظام الرق عند عرب
١٤٦	الجاهلية .
	المبحث الثانى: أثر الإسلام فى نظام الزواج عند عرب
١٣٥	الجاهلية .
	المطلب الأول: أثر الإسلام فى أنواع الزواج التى عرفها
١٥٤	العرب .
١٦٥	المطلب الثانى: أثر الإسلام فى شروط الزواج عند العرب .
	المبحث الثالث: أثر الإسلام فى نظام الطلاق عند عرب
١٨٢	الجاهلية .
١٨٤	المطلب الأول: أثر الإسلام فى أنواع الطلاق عند العرب .
١٩٣	المطلب الثانى: أثر الإسلام فى آثار الطلاق عند العرب .
	المبحث الرابع: أثر الإسلام فى نظام الميراث عند عرب
٢٠١	الجاهلية .
	المطلب الأول: أثر الإسلام فى أسباب الميراث عند العرب .
٢٠٢	المطلب الثانى: أثر الإسلام فى موانع الميراث عند العرب .
	المطلب الثالث: أثر الإسلام فى أصحاب الحق فى الميراث
٢١٣	وترتيبهم عند العرب .

الصفحة	الموضوع
٢١٦	المطلب الرابع: أثر الإسلام فى أنصبة الورثة عند العرب.
٢٢١	الفصل الثانى: أثر المسيحية فى قانون الأشخاص الرومانى.
٢٢١	تمهيد وتقسيم:
٢٢٢	المبحث الأول: أثر المسيحية فى نظام الرق عند الرومان.
٢٢٦	المبحث الثانى: أثر المسيحية فى نظام الأسرة عند الرومان.
٢٢٧	المطلب الأول: أثر المسيحية فى نظام الزواج عند الرومان.
٢٣٥	المطلب الثانى: أثر المسيحية فى نظام التبني عند الرومان.
٢٣٦	المطلب الثالث: أثر المسيحية فى نظام منح البنوة الشرعية عند الرومان.
٢٤١	المطلب الرابع: أثر المسيحية فى نظام السلطة الأبوية عند الرومان.
٢٤٦	المطلب الخامس: أثر المسيحية فى نظام الطلاق عند الرومان.
٢٥٠	المطلب السادس: أثر المسيحية فى نظام الميراث الرومانى.
٢٥٥	خاتمة الباب.
٢٥٩	الباب الثانى: أثر الديانتين الإسلام والمسيحية فى نظام الأموال فى النظم القانونية القديمة.
٢٥٩	تمهيد وتقسيم:
٢٦١	الفصل الأول: أثر الإسلام فى نظام الأموال عند عرب الجاهلية.
٢٦١	تمهيد وتقسيم:
٢٦٣	المبحث الأول: أثر الإسلام فى نظام العقود عند عرب الجاهلية.
٢٦٤	المطلب الأول: أثر الإسلام فى أنواع العقود عند العرب.
٣٠٤	المطلب الثانى: أثر الإسلام فى أركان العقود عند العرب.
٣١٢	المبحث الثانى: أثر الإسلام فى نظام الربا عند عرب الجاهلية.

الصفحة

الموضوع

- ٣١٤ • المطلب الأول: أثر الإسلام فى ربا النسيئة عند العرب •
- ٣١٨ • المطلب الثانى: أثر الإسلام فى ربا البيوع عند العرب •
- ٣٢٤ • المبحث الثالث: أثر الإسلام فى نظام الملكية عند عرب الجاهلية •
- ٣٢٦ • المطلب الأول: أثر الإسلام فى أسباب الملكية ووظيفتها عند العرب •
- ٣٢٦ • الفرع الأول: أثر الإسلام فى أسباب الملكية عند العرب •
- ٣٣٨ • الفرع الثانى: أثر الإسلام فى وظيفة الملكية عند العرب •
- ٣٤٤ • المطلب الثانى: أثر الإسلام فى صور الملكية عند العرب •
- ٣٤٨ • الفصل الثانى: أثر المسيحية فى قانون الأموال عند الرومان •
- ٣٤٨ • تمهيد وتقسيم:
- ٣٤٩ • المبحث الأول: أثر المسيحية فى نظام العقود عند الرومان •
- ٣٥١ • المبحث الثانى: أثر المسيحية فى نظام الربا فى القانون الرومانى •
- ٣٥٢ • المبحث الثالث: أثر المسيحية فى نظام الملكية فى القانون الرومانى •
- ٣٥٦ • خاتمة الباب:
- القسم الثانى: التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية والقانون الكنسى وأثرهما فى بعض القوانين المعاصرة
- ٣٥٩ • وموجبات العودة لهما ومدى إمكانية تحقيقها •
- ٣٥٩ • تمهيد وتقسيم:
- الباب الأول: التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية والقانون الكنسى وأثرهما فى بعض القوانين المعاصرة •
- ٣٦٣ • تمهيد وتقسيم:
- ٣٦٣ • الفصل الأول: التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية وأثرها فى بعض القوانين المعاصرة •
- ٣٦٥ • تمهيد وتقسيم:
- ٣٦٥ • المبحث الأول: التحول عن تطبيق الشريعة الإسلامية •
- ٣٦٦ • "أسبابه ومظاهره" •

الصفحة

الموضوع

٣٩٠	المبحث الثانى: أثر الشريعة الإسلامية فى بعض القوانين المعاصرة.
٣٩١	المطلب الأول: أثر الشريعة الإسلامية فى بعض القوانين المعاصرة للدول العربية.
٤٩٩	المطلب الثانى: أثر الشريعة الإسلامية فى بعض القوانين المعاصرة للدول الأجنبية (دول الشرق الإسلامى والدول الأوروبية).
٥١٢	الفصل الثانى: التحول عن تطبيق القانون الكنسى وأثره فى بعض القوانين المعاصرة.
٥١٢	تمهيد وتقسيم:
٥١٣	المبحث الأول: التحول عن تطبيق القانون الكنسى.
٥١٤	المطلب الأول: مكانة الكنسية فى الإمبراطورية الرومانية.
٥٢٢	المطلب الثانى: نشأة وانتشار القانون والقضاء الكنسيين.
٥٢٣	الفرع الأول: نشأة ومصادر القانون الكنسى.
٥٢٩	الفرع الثانى: تطور وانتشار القانون والقضاء الكنسيين.
٥٤٢	المطلب الثالث: الصراع ضد سلطة الكنيسة وانحسار القانون الكنسى.
٥٤٧	المبحث الثانى: أثر القانون الكنسى فى بعض القوانين المعاصرة.
٦٠٠	خاتمة الباب:
٦٠٣	الباب الثانى: موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية والقانون الكنسى ومدى إمكانية تحقيقها فى الوقت الحالى.
٦٠٣	تمهيد وتقسيم:
٦٠٥	الفصل الأول: موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية ومدى إمكانية تحقيقها فى الوقت الحالى.
٦٠٥	تمهيد وتقسيم:

الصفحة

الموضوع

- المبحث الأول: موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية
في الوقت الحالى وموقف الدساتير العربية
والإسلامية. ٦٠٧
- المطلب الأول: موجبات العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية
في الوقت الحالى. ٦٠٨
- المطلب الثانى: موقف الدساتير العربية والإسلامية من
عودة تطبيق الشريعة مع الإشارة لموقف
المؤتمرات العالمية. ٦٣٦
- المبحث الثانى: مدى إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية
في الوقت الحالى. ٦٥٢
- المطلب الأول: مدى إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية
في الوقت الحالى. ٦٥٣
- المطلب الثانى: دليل مادى قاطع على إمكانية تطبيق
الشريعة الإسلامية فى مصر (تقنيات مجلس
الشعب المصرى ١٩٧٨ - ١٩٨٢). ٧١٤
- المطلب الثالث: العولمة وأثرها على تطبيق الشريعة
الإسلامية. ٧٣٤
- الفصل الثانى: موجبات العودة لتطبيق القانون الكنسى
في الوقت الحالى ومدى إمكانية تحقيقها. ٧٨٥
- تمهيد وتقسيم: ٧٨٥
- المبحث الأول: موجبات العودة لتطبيق القانون الكنسى
في الوقت الحالى. ٧٨٦
- المبحث الثانى: مدى إمكانية العودة لتطبيق القانون الكنسى
في الوقت الحالى. ٨٠٦
- خاتمة الباب: ٨١٥
- الخاتمة: ٨١٧
- المراجع: ٨٢٣
- الفهرس: ٨٦٥

وما توفيقى إلا بالله

قائمة تصويب الأخطاء

(اللغة الغربية)

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٨	٧	يتبع	يتبع
٦٠	١٧	مفكروا	مفكرو
٦٩	٦	الخلق	الخلق
٧٦	٨	لا وجودا مطلقا	لا وجود مطلق
		ومستقلا	ومستقل
٧٦	١٣	فلا وجودا	فلا وجود
٧٦	١٤، ١ من	(٢)	(١)
	الهامش		
٨٦	٦ من الهامش	وما يقترب	وما يقترب
١٠٠	١٢	منسبين	ناسبين
١٠٣	١ من الهامش	تاخيخ	تاريخ
١٣٩	١١	لمن	لما
١٤٦	١ من الهامش	د، جود	د، جواد
١٧٣	٨	ثمنها	ثمنا
١٧٥	٣ من الهامش	سورة الأحزاب	سورة النساء
١٨٥	٣ من الهامش	رقم (٢٨٨)	رقم (٢٢٨)
١٨٨	١ من الهامش	(٢٢٧ - ٢٦٦)	(٢٢٧ - ٢٢٦)
١٩١	٥	ويدروا	ويدرو
١٩٤	٨ من الهامش	يعفوا	يعفو
١٩٤	١٥ من الهامش	واحصوا	وأحصوا

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٩٦	١٩	واحصوا	وأحصوا
١٩٧	١١ من الهامش	والئ	واللائى
٢٠٣	٦	أحدهم	أحدهما
٢١٦	٣ من الهامش	آيتان	آيتا
٢١٧	٢٢	ويستفتونك	يستفتونك
٢٨٨	٦ من الهامش	آية رقم (٢٩) من	آية رقم (٤٠) من
		سورة الزمر	سورة فاطر
٢٨٨	٧ من الهامش	آية رقم (٤٠) من	آية رقم (٣٢) من
		سورة فاطر	سورة طه
٣١٣	١٣	عند الله خيرا	عند الله هو خيرا
٣١٣	٤ من الهامش	سور	سورة
٣١٧	٨	رؤوس	رؤس
٣٣٢	٦	ولا تأكلوا	لا تأكلوا
٣٣٣	١ من الهامش	(٢)	(١)
٣٣٤	٥ من الهامش	ص ٢٠٤	ص ٢٠٢
٣٣٦	٧ من الهامش	الإسلامية	الإسلامية
٣٤٥	١٤	وإن	وأن
٣٥٣	١٢	عشرة	عشر
٣٥٤	١٢	عشرة	عشر
٣٥٤	١٦	عشرة	عشر
٣٦٩	٩ من الهامش	فلسلة	فلسفة

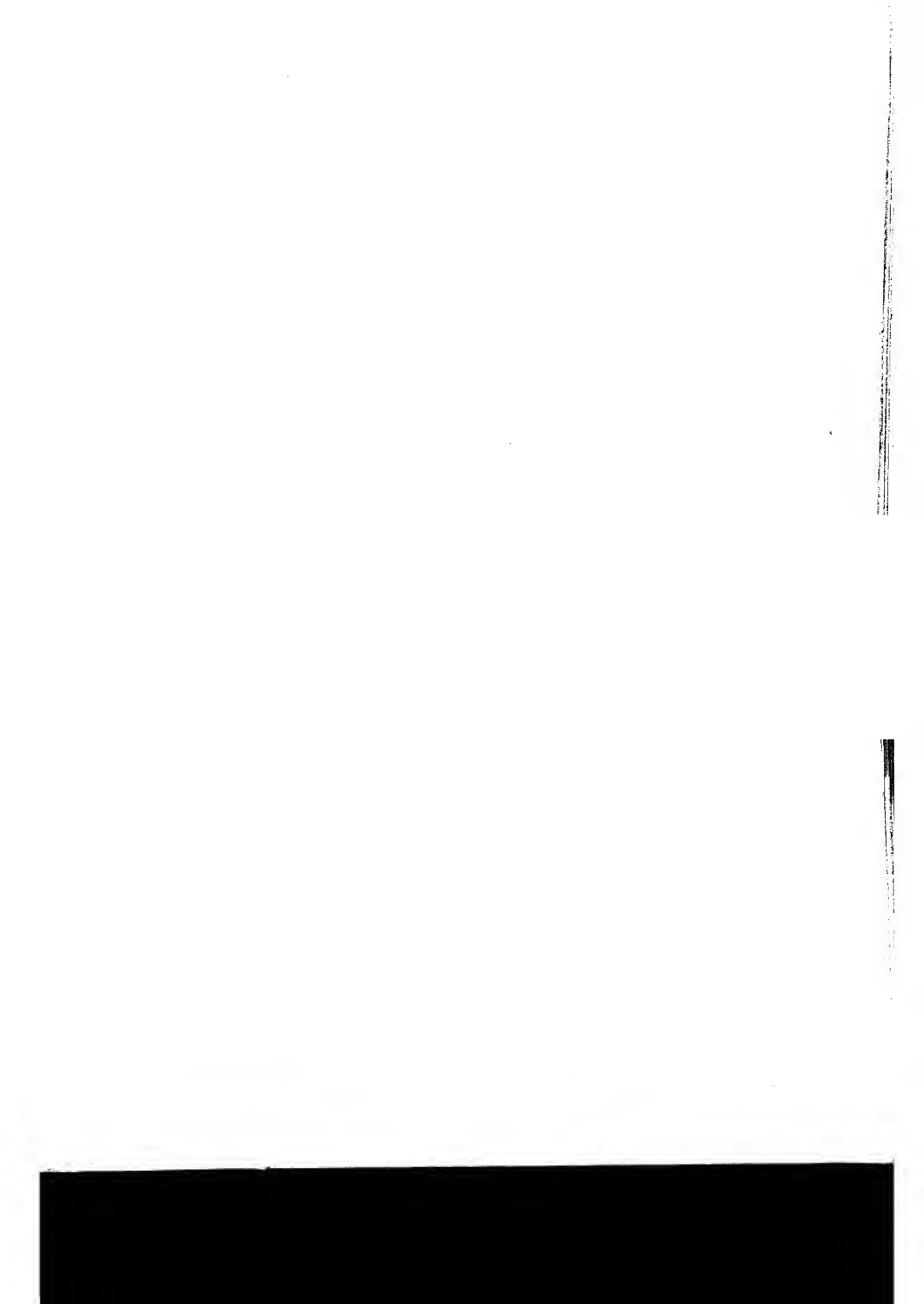
الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٧١	١٦	منهم	منه
٣٩٢	٢٠ من الهامش	إدارة	دار
٤٠٧	٤	إلا يقيما	ألا يقيما
٤٣٨	٩	ثمان	ثمانى
٤٤٩	١٠	محامى	محام
٥٥٠	١٩، ٢ من الهامش	(١)	(٢)
٦٠٥	٢٣	غريبة	غريبة
٦٠٧	١٥	للشريعة	وللشريعة
٦٠٨	١٠ من الهامش	العدنان	العددين
٦١٠	٩ من الهامش	العدنان	العددين
٦١٥	٥ من الهامش	محماد	محمد
٦٧٢	١١، ١ من الهامش	(٢)	(١)
٦٧٥	١٨	وان	وأن
٦٧٩	١٢	إلا	ألا
٦٨٧	١٢	التأى	التى
٧٠٦	١٥، ١ من الهامش	(٣)	(١)
٧٠٧	١٠	شمولى	شامل
٧٠٧	١٤	وقبل	ويجب قبل
٧١٣	٦ من الهامش	عبد القادر	عبد القادر

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٧٢٠	١٤، ٣ من	(٢)	(٣)
	الهامش		
٧٢٨	٩	الآتية:	الآتية".
٧٤٣	٩	يمسأه	يمسانه
٧٦٤	٢٠	زوجا	زوجها
٧٨١	٣ من الهامش	الساق	السابق
٧٩٣	١٣	(١٩٤٣ - ١٩٣٩)	(١٩٤٥ - ١٩٣٩)
٨٠٧	٦	استيلائهم	استيلاؤهم
٨٠٧	١٣	دينا	دين
٨١٦	١٥	المسلمون	المسلمين
٨١٦	١٤	المسيحيون	المسيحيين

قائمة تصويب الأخطاء

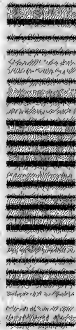
(اللغة الأجنبية)

Page	Line	Faux	Vrai
30	24	ni philosophie plie	Ni philosophie
240	26	(1)	(2)
861	15	Momam	Romain
861	12	Salomon	Saloman
862	2	Facicule 111	Facicule 1, 111





Biblioteca Alexandrina



0376758